

Rundbrief - Nr. 31/32 – 2008/2009



LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT

POSTANSCHRIFT (BRIEFE): TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT, INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, 01062 DRESDEN
(PAKETE U.Ä.: 01069 DD, HELMHOLTZSTR. 10). BESUCHERADRESSE: 01069 DRESDEN, ZELLESCHER WEG 17, 5. STOCK, ZI. A 522.
TEL.: 0351/463-32689, FAX: 0351/463-37051; EMAIL: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de; Rene.Kaufmann@tu-dresden.de.
< http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph oder: www.theodizee.eu >.

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser!

Religionsphilosophie als *philosophische Auseinandersetzung mit der ‚Religion‘* zielt auf eine philosophische Erhellung und Reflektion des Phänomens „Religion“. Im Focus des religionsphilosophisch motivierten Interesses stehen dabei religiöse Weltdeutungen, Daseinsorientierungen und Wertesysteme in Gestalt von religiösen Überzeugungen, Aussagen, Einstellungen und Wertungen sowie religiöse Lebensformen, Verhaltensweisen und Handlungen. Von zentraler religionsphilosophischer Bedeutung sind die Fragen nach Wahrheit, Funktion sowie Legitimität der Religion und religiöser Geltungsansprüche sowie nach der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte solcher religiöser Lebensdeutungen und -formen und ihrer Menschen- und Weltbilder. Ins Zentrum religionsphilosophischer Bemühungen gehört daher die kritische, konfessionsunabhängige und von Vorbehalten freie Prüfung des rationalen Status des religiösen Glaubens: *Ist beispielsweise der Glaube an die Existenz Gottes in ausreichendem Maße mit rationalen Gründen darzulegen und insofern als vernünftig auszuweisen? Inwiefern lassen sich Vernunft und Glaube angesichts der offensichtlichen und scheinbar unabwiesbaren Spannung zwischen der Annahme eines gütigen Schöpfergottes einerseits und der mit Leid, Übel und Bösem behafteten Schöpfung andererseits miteinander vereinbaren? Inwieweit lassen sich angesichts derartiger „Aussagenkohärenzkonflikte“ dennoch plausible Gründe für einen solchen Glauben darlegen?* Die damit wachgerufene Theodizee-Problematik stellt ein kardinales Thema der philosophischen Gotteslehre dar. Dass diese Thematik keineswegs erledigt ist – d. h. dass über sie weder in positiver noch negativer Weise abschließend befunden wurde – und ihr auch noch heute Aktualität und Brisanz zukommen, dass sie auch im agnostischen und (post)säkularen Kontext Relevanz besitzt und dass mit ihr ein paradigmatischer Fall für ein Problem vorliegt, wo sich theoretische und praktische

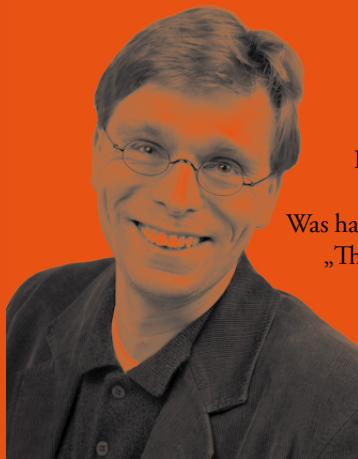
Bewältigungsversuche ergänzen müssen und wo gerade dem Offenhalten der Frage, dem verschärften, luziden Wachhalten ihrer Fraglichkeit eine herausragende Bedeutung zukommt, all dies sind einige Aspekte, welche in den Beiträgen des vorliegenden Rundbriefes diskutiert und dargestellt werden. Es ist uns eine große Freude wie ehrenvolle Auszeichnung, dass wir dazu auch Autoren gewinnen konnten, die zum gegenwärtigen Theodizeediskurs sehr wichtige Stellungnahmen einbrachten.

Diese der Theodizeefrage gewidmete Ausgabe des Rundbriefes schließt damit an die in der vorangegangenen Nummer diskutierte Thematik von Leid, Übel und Bösen an und diese zugleich ab. In ausführlicherer Form und mit mehr Raum werden wir die Thematik aber in einer zukünftigen Ausgabe unserer im Entstehen begriffenen wissenschaftlichen Reihe „Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen“ (beim Dresdner Thelemverlag) aufgreifen. Erste Informationen zu diesem neuen Editionsprojekt unseres Lehrstuhls finden Sie auch in diesem Rundbrief.

Zudem finden Sie wie gewohnt Rezensionen zum Themenschwerpunkt des Rundbriefes sowie zu religionsphilosophisch relevanten Neuerscheinungen, Berichte zur aktuellen Projekten und Neuigkeiten rund um den Lehrstuhl, u. a. einen Tagungsbericht zu der von unserem Lehrstuhl im April letzten Jahres durchgeführten Internationalen Tagung „Europäische Menschenbilder“ (die übrigens eine Fortführung in der Tagung „Europa und seine Anderen. Edith Stein – Emmanuel Lévinas – Józef Tischner“ im Juni 2009 findet; Informationen finden Sie unter www.europatagung.de).

Viel Vergnügen bei der Lektüre unseres Rundbriefes wünscht Ihnen RENÉ KAUFMANN M.A.

I. THEMENSCHWERPUNKT „THEODIZEE“



Einführung in die Thematik

Grundstrukturen der Theodizeeproblematik

RENÉ KAUFMANN

Was hat man unter dem Terminus „Theodizee“ zu verstehen? Was bedeutet „Theodizee“ und was verbirgt sich hinter den so titulierten Unternehmungen?¹ Diesbezüglich erweist sich die begriffsgeschichtliche Ver-

ortung von Theodizee als eine erste, grundsätzliche und schier unumgängliche Forderung. Dabei sei zuerst auf Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) verwiesen. Mit Leibniz und seinen „*Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*“ von 1710² haben wir den Denker und seinen Text vor uns, der als zentrale Schalt- und Schnittstelle im Rahmen der Thematik fungiert. Denn durch ihn wird einerseits das *neuzeitliche* Theodizee-Unterfangen exemplarisch dargestellt wie auch initiiert. Durch ihn findet dieser Begriff Eingang in die Philosophie und ihre Terminologie. Sein klassischer Entwurf nimmt dabei nicht nur allein aufgrund seiner zeitlichen Verortung, sondern auch vom Inhaltlichen her eine zentrale Rolle ein: Denn zum einen greift Leibniz darin auf große Teile der Tradition zurück (seine Theodizee stellt zu einem weiten Teil eine Auseinandersetzung mit Konzepten der Antike, der Kirchenväter und der Scholastik wie auch neuzeitlicher Entwürfe dar), so dass sich in ihr erstmalig eine Vielzahl der bis dato nur einzeln und verstreut anzutreffenden elementaren Argumentationsfiguren in einem gemeinsamen Diskussionsrahmen in gebündelter Form antreffen lässt. Aufgrund dieser synthetischen Leistung bestimmt seine „Theodizee“ auch maßgeblich die nachfolgenden Entwürfe, insofern diese in gewisser Weise bereits vorgezeichnet sind. Das heißt also, es lassen sich die grundlegenden Argumentationsstrukturen nachfolgender Theodizeeansätze bereits bei Leibniz (explizit oder implizit, affirmativ oder kritisiert, auf jeden Fall als bereits angedachte und mitbedachte) aufspüren.

Der vom ihm geprägte Begriff „Theodizee“ gelangte als Kurztitel seiner „*Essais de Theodicée*“ in die breite philosophische Diskussion. Er leitet sich von der Kombination der griechischen Substantive „*theós*“ (Gott) und „*dike*“ (Gerechtigkeit) ab. Wie aus diesem Wortursprung schon ersichtlich ist, geht es um die *Frage der „Gerechtigkeit Gottes“*, und zwar *angesichts der Tatsache, dass es Übel in der Welt gibt*.

In seiner „Theodizee“ wollte Leibniz eine solche „Rechtfertigung Gottes“ leisten, indem er versuchte die Plausibilität der Annahme zu „beweisen“, dass die bestehende Welt (mitsamt und trotz ihrer Übel) die beste aller möglichen Welten sei.

Unüberschaubarkeit der Positionierungen zur Theodizee

Die unter dem Namen Theodizee verhandelten Fragen beschränken sich aber nicht nur auf den (neuzeitlichen) philosophischen Diskurs.³ Der Widerspruch zwischen Erfahrungen

mit konkreten Leid verursachenden (physischen wie moralischen) Übeln einerseits und dem Glauben an Gott andererseits – die damit infrage gestellten Sinnerwartungen – dürften im monotheistischen Horizont zu den beunruhigendsten Irritationen gehören. Die Irritationen hinsichtlich der Annahme einer Verbindung zwischen Gottesglauben und Sinnanspruch wie Lesbarkeit der Welt führen dann beispielsweise zu folgenden Fragen: *Wie konnte und kann ein allmächtiger, allwissender, gütiger und gerechter Gott all die Übel in der Welt, das Böse sowie das damit verbundene Leiden seiner Geschöpfe zulassen? Zugespitzt: Darf man angesichts dieser Befunde noch an seiner Existenz festhalten?*

Wer sich mit der Theodizee-Thematik eingehender beschäftigt, dem wird zudem bald bewusst, dass sich die damit aufbrechende Problematik nicht allein in der formal-logischen Aufgabe einer rational zu führenden Rechtfertigung Gottes erschöpft. Vielmehr werden damit ebenso grundsätzliche Fragen nach der Beschaffenheit und Angemessenheit unseres Gottesbildes und -verständnisses virulent.⁴ Sowie auch prinzipielle weltanschauliche und moralische Fragen nach dem Sinn des Leides, nach dem Sinn des Lebens und der Lesbarkeit der Welt überhaupt und nach einem damit verbundenen angemessenen Lebenswandel wachgerufen werden. Leiderfahrungen, die nicht innerhalb des tradierten Deutungs- und Begründungsrahmens integriert werden konnten, dürften daher schon immer zu theodizeeanalogen Fragestellungen geführt haben.

Aufgrund der damit aufgezeigten historischen und strukturellen Komplexität der Theodizee-Problematik – (a) angefangen von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Frage überhaupt zu stellen, (b) über die verschiedenen Ausformulierungen dieser Frage selbst⁵, (c) bis hin zu den ebenso vielfältigen Antworten und Positionierungen zu dieser Frage, (d) wie auch angesichts der historischen Transformationen all dieser Elemente – erweist sich die Theodizee-Problematik also als recht komplexes Phänomen. Und es fällt daher auch eine Antwort auf obige Frage – was nun aber „Theodizee“ eigentlich bedeute? – trotz der ersten Hinführungen gar nicht leicht.

Hinzu kommt, dass sich die Theodizee-Diskussion zudem, vom klassischen „Jahrhundert der Theodizee“ (18. Jahrhundert) bis in unsere Zeit, als eine recht umfangreiche erweist. Das heißt, zu dieser Problematik gibt es eine solche schier unüberblickbare Fülle an verschiedensten Ansätzen, Interpretationen und Urteilen, an Standpunkten, Thesen und Theorien, dass sich zur Beantwortung der Frage nach der Bedeutung von „Theodizee“ eine *Strukturierung des gesamten Phänomenkomplexes*, seine Befragung in Hinblick auf grundsätzliche Fragwürdigkeiten und Argumentationsmuster als notwendig und zur Orientierung nützlich erweisen sollte. Um einen solchen strukturellen Überblick soll es nachfolgend einführend gehen.

Drei klassische Definitionen und Begriffsbestimmungen

So man also das Phänomen Theodizee und das in seinem Problemkreis Geleistete, das so Unterschiedliche und Vielfältige an Bedachtem und kontrovers Diskutiertem in Überblick bringen und systematisieren wollte: Nach *welchen Strukturpunkten* könnte dieses geschehen? Um zu diesen Ordnungspunkten zu gelangen, sollen drei der „klassischen“ Zitate zur Theodizee angeführt und diskutiert werden.

Als erstes sei Epikur und sein sogenanntes epikureisches Dilemma zitiert. Es lautet wie folgt: *„Entweder will Gott die Übel beseitigen und er vermag es nicht, oder er kann es, will es aber nicht, oder er will es weder aufheben noch vermag er es. Falls er es will aber nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Falls er es vermag aber nicht will, so ist er missgünstig, was Gott ebenso fremd ist. Falls er es weder will noch vermag, so ist er sowohl missgünstig wie ohnmächtig und daher auch nicht Gott. Falls er es sowohl (aufheben) will und (dieses) auch vermag, was sich allein für Gott ziemt, wieso gibt es (dann dennoch) die Übel? Oder warum beseitigt er jene nicht?“*⁶

Des Weiteren soll Leibniz zu Wort kommen. Sein bereits erwähntes Buch von 1710, durch welches der Terminus Theodizee in der Philosophie Eintritt erhielt, betitelte er: *„Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal“* („Theodizee-Versuche über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und die Wurzel des Bösen/Übels“), welchen er selbst in einem Brief folgendermaßen erläutert: „das ist der Titel des Buches, und Theodizee bezeichnet die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes.“⁷

Zuletzt sei noch die – etwas ausführlichere – klassische Definition von Kant hinzugefügt. Er schreibt: *„Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. – Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; [...] Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurteilen, es nicht sei; oder: daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurteilt werden müsse; oder endlich: daß es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse. Der Verfasser einer Theodizee willigt also ein: daß dieser Rechtsandel vor dem Gerichtshof der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Teil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten [...]“*⁸

Diese drei Bestimmungen (Epikurs, Leibniz' und Kants) liefern bereits wesentliche Inhaltsmomente einer Theodizee und daher auch Hinweise für ein diesbezügliches strukturelles Grundmuster.

In den Zitaten von Leibniz werden die wesentlichen Teilmomente einer Theodizee angesprochen: (1.) Rechtfertigung der Güte und Gerechtigkeit Gottes; (2.) die Thematisierung der Freiheit des Menschen und (3.) die Darlegung des Ursprunges des Bösen/Übels.

Epikur macht auf (1.) die Widerspruchproblematik einer Gottesvorstellung mitsamt göttlichen Absolutheits-Attributen (Allmacht und Güte) und der Faktizität der Übel in der

Welt aufmerksam. Seine Aporie verweist (2.) auch bereits auf mögliche Formen des Umgangs mit dieser widersprüchlichen Konstellation, um zu einer Lösung der Theodizeefrage zu gelangen: das heißt, auf die Modifizierungen im Gottesbild mittels verschiedenster Interpretationen seiner Attribute. Gleichzeitig macht diese Aporie aber (3.) auch auf die Gefahr (oder Aussichtslosigkeit) eines solchen Umgangs aufmerksam: Denn solch modifizierendes Verständnis gerät sehr leicht in die Gefahr, das traditionelle Gottesbild aufzugeben und somit sein eigentliches Grundanliegen (die Verteidigung und Rechtfertigung eines allmächtigen, allwissenden, gütigen und gerechten Gottes angesichts der Übel in der Welt) zu verfehlen.

Kant liefert inhaltliche und strukturelle Bestimmungen (der von ihm als „doctrinale Theodizeen“ abgelehnten Entwürfe): (1.) die Struktur eines Gerichtsprozesses mit Ankläger, Angeklagten, Anklagepunkten, Verteidiger, Richter sowie dem Richterspruch. Er thematisiert (2.) die drei wesentlichen Argumentationsschienen jeglicher Theodizee menschlicher Vernunft, welche auf einer Modifikation im Verständnis des Zweckwidrigen und seines Verursachers gründen.⁹ Auch verweist er (3.) auf die zentrale Rolle und prinzipielle Bedeutung der menschlichen Vernunft, welche sich als Dreh- und Angelpunkt, ja als einziges Medium des gesamten Geschehens erweist, da sie sowohl als Ankläger wie auch als Verteidiger und Richter fungiert, so dass sogar die „höchste Weisheit des Welturhebers“ ihrem Zuständigkeitsbereich unterliegt. Seine Gerichtsprozessmetapher lässt sich übernehmen und allgemeiner formuliert als Grundstruktur auf verschiedenste Theodizee-Entwürfe (wie folgt) übertragen.

Ein Vorschlag zur Grundstrukturierung

(1.) *Der Angeklagte:* Diese Rolle wird in den klassischen Theodizeen durch Gott besetzt (Gott mit seinen Allmachts-, Allgüte- und Allwissenheits-Attributen). Er ist die Basis, die Grundlage von Erwartungen, welche enttäuscht werden und als enttäuschte Erwartungen die Theodizee-Frage auslösen können. Der Angeklagte (Gott) ist also jener, (durch Verheißung, Offenbarung, etc.) die Erwartungen (von Sinn, Ordnung, Gerechtigkeit, Güte etc.) Stiftende und (scheinbar) Enttäuschende und insofern der Infrage-Gestellte, Angezweifelte, eben Angeklagte. Einem *erweiterten* Verständnis von „Theo“-Dizee erweist sich der Angeklagte als variables Moment. Der erwartungsstiftende und -enttäuschende Faktor wird nicht immer durch Gott besetzt. Je nach Besetzung dieser Angeklagten-Variable ließe sich dann von einer Theodizee- oder Anthropodizee- oder letztlich gar von einer Ratioidizee-Problematik sprechen.¹⁰

(2.) *Die Anklage und Anklagepunkte:* Unter diesem Punkt kommt das Moment des Widersprüchlichen zur Sprache; zum Beispiel die Frage nach der angezweifelte Vereinbarkeit und Verträglichkeit von theistischen Gottesattributen und Leiderfahrungen. Unter diesem Moment figurieren also das Widersprüchliche der – die Theodizeefrage auslösenden – Erfahrungen von Leid, Übel und Sinnlosigkeit (*malum*), das heißt das die Erwartungen (wie sie sich aus jeweiligen Gottes- und diesbezügliche Menschen-, Weltbildern ergeben) Enttäuschende, das Anstößige der Enttäuschung.

Mit Leibniz lassen sich diese Übel (*mala*) den drei Gruppen des „*malum morale*“ (moralisches Übel), des „*malum physi-*

cum“ (physisches Übel) und des „*malum metaphysicum*“ (metaphysisches Übel) zuweisen.

(3.) *Der Ankläger, der Verteidiger und der Richter:* In der klassischen Theodizee fallen alle diese Rollen der menschlichen Vernunft zu. Das heißt, der Erwartende und Enttäuschte, der Fragende, Zweifelnde, Antwort-Suchende und eventuell auch der Rechtfertigende, sie alle fallen in eins. Theodizeen erweisen sich insofern als prinzipiell menschliche Unternehmungen.

Meine These zur Theodizeeproblematik in systematisch-struktureller Hinsicht lautet daher: *Die Unterschiede in den vielen geleisteten Entwürfen zur Lösung der Theodizeeproblematik finden ihren Ausdruck in einem je unterschiedlichen Umgang mit dieser Theodizeestruktur und deren einzelnen Momenten.* Daher kann man hierin ein mögliches Kriterium zu einer allgemeinen Strukturierung der verschiedenen Theodizee-Entwürfe sehen. Das heißt, es lässt sich ein je verschiedenes (modifiziertes) Verständnis dieser Strukturmomente (welche man daher „Variablen“ nennen könnte) feststellen. Bei der Lektüre der Texte (der verschiedenen Theodizee-Entwürfe und Ansätze zu dieser Problematik) sollte daher auch ihr spezifischer Umgang mit diesen Variablen betrachtet und verglichen werden, das heißt konkret: (1) die Modifizierungen bzgl. der Angeklagten-Variable (Gottesbild), (2) die Modifizierungen bzgl. der Anklagepunkte (Momente des Leidens/Übels), (3) die Modifizierungen bzgl. des Anklagenden/Ankläger.

Dabei wird sich zeigen, dass diese Variablen auf das Engste miteinander verbunden sind. Die Modifikation einer Variablen zieht also Veränderungen anderer Variablen und insofern auch jeweils ein anderes Theodizeeverständnis nach sich. Neben dieser Strukturierung vermitteltstypischer Modifikation der Theodizee-Variablen wären ebenso im Umgang mit der Problematik selbst verschiedene typische Modelle auszumachen: Es müsste daher noch allgemein in (a) (religionsinterne und -externe) erledigende/verabschiedende und (b) die Problematik ernstnehmende Ansätze unterschieden werden. Bei letzteren wäre auf die bedeutsame Differenz zwischen (b1) Ansätzen, die endgültige (Auf-)Lösungen intendieren, und (b2) jenen, die bewusst nur vorläufige Lösungen intendieren und damit für ein „Offenhalten“ der Frage plädieren, zu achten.

Anmerkungen

- 1 Als einführende Literatur zur Theodizee-Thematik empfiehlt sich: (1) STEFAN LORENZ, Art. ‚Theodizee‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1066-1073; (2) CARL-FRIEDRICH GEYER, *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992; DERS., *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, München 1983; (3) HANS-GERD JANSSEN, *Gott-Freiheit-Tod. Das Theodizeeproblem in der Neuzeit*, Darmstadt 1993 (2.); (4) GERHARD STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt: das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992; (5) WILLI OELMÜLLER, *Theodizee – Gott vor Gericht*, München 1990; (6) FRIEDRICH BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 Bde., Wien 1952-59; (7) WALTER SPARN, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980 (Theologische Bücherei; 67: Studienbücher).
- 2 GOTTFRIED WILHEM VON LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal. Préface*,

Discours, première et seconde partie, hrsg. und übers. v. H. Herring, Frankfurt a.M. 1986 (2.).

- 3 Obwohl die Differenzierung in spezifisch neuzeitliche Theodizeeansätze und (vorneuzeitliche) theodizeeanaloge Ansätze nicht übersehen werden sollte. Vgl.dazu: JANSSEN (1993), S. 1f.; GEYER (1992), S. 47f.; RUTH DÖLLE-OELMÜLLER, *Leiden und Katastrophen, Tod und Untergang*, in: DIES. / WILLI OELMÜLLER, *Grundkurs Religionsphilosophie*, München 1997, S. 91.
- 4 Wie im Laufe der Geistes- und Religionsgeschichte sichtbar wurde, sorgten Wandlungen bezüglich des Gottesbildes sowie neu auftretende Leiderfahrungen dafür, dass die Theodizeefrage stets Aktualisierungen erfuhr.
- 5 Einen ungemein spannenden problemgeschichtlichen Ansatz einer dialektischen Relation zwischen historischen und transzendentalen Voraussetzungen der Theodizeeproblematik legte Gerd Neuhaus vor. Vgl.: DERS., *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1994 (2.).
- 6 „Deus,(...), aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest. Si vult et non potest, inbecillius est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, invidius, quod aequum alienum a deo. Si neque vult neque potest, et invidius et inbecillius est, ideo nec deus. Si et vult et potest, quod solum deus convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?“ Epikur, Fragment 374 (überliefert bei Laktanz, *De ira die*, 13, 19-22, Fragment 374), in: HERMANUS USENER, *Epicureia*, Stuttgart 1966, S. 252f.
- 7 Zitiert bei: LORENZ (1998), Sp. 1066. Zu Entstehung und Kontext der Leibniz'schen Theodizee siehe auch: REGINA AMMICH-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Br. 1992, S. 51ff.; STEFAN LORENZ, *De mundo optimo: Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*, Stuttgart 1997 (Studia Leibnitiana: Supplementa; Vol. 31).
- 8 IMMANUEL KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant*, Band XI, F.a.M. 1991, S. 105f.
- 9 Das heißt das Übel erscheint: (a) als nur scheinbares Übel (im Sinne der Kompensationsthese) oder (b) als unvermeidbares, notwendiges Übel (bei Leibniz als metaphysisches Übel) oder (c) als vom Menschen selbst bewirktes u. zu verantwortendes Übel (wohl im Leibniz'schen Sinne des malum morale).
- 10 Siehe zur diesbzgl. Modifikation und Entschränkungen der Problematik meinen Beitrag: *Was geschieht, wenn die Theodizee-Frage verstummt? Positionierung im Rahmen der 3. Netzwerktagung „Diskurse angesichts des Bösen“ (23.-25.9. 2007 auf Burg Rothenfels/Main)*, in: Rundbrief (Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft), Nr. 30 (2007), Dresden 2007 (ISSN 1865-1186, 1865-1194), S. 38-41.

Stellungnahmen zu Status, Bestimmung und Zukunft der Theodizee-Problematik

(I) Erste Berührungen, Relevanz?

Inwiefern spielt Theodizee-Problematik in Ihrem Schaffen eine Rolle?

PROF. SPLETT: Da meine systematischen Schwerpunkte in Lehre und Forschung an der Hochschule St. Georgen Anthropologie und philosophische Theologie waren (aufgrund meiner vorangegangenen Arbeiten) und ich daraus in meiner Antrittsvorlesung das Projekt „Anthropo-Theologie“ entwickelt habe, war die Theodizee-Problematik stets zentral (dazu sowohl eigene Publikationen als auch Rezensionen).



PROF. GEYER: In meiner philosophischen Arbeit hat – und dies seit etwa dreißig Jahren – die Theodizee-Problematik von Anfang an eine große Rolle gespielt, dies wohl auch deshalb, weil ich Philosophie immer auch parallel resp. im Gespräch mit der Theologie betrieben habe und in der Theodizee, über die unmittelbare Frage nach dem Leiden und dem

Bösen hinausgehend, stets jenes Bindeglied gesehen habe, das Theologie und Philosophie insofern aufeinander bezieht, als es im Letzten hier darum geht, wie Gott in der Welt zur Sprache gebracht werden kann. Ein Beispiel seien die angeführten Veröffentlichungen¹, die aus sehr unterschiedlicher Perspektive an dieses Problem herangehen, aber alle dieser ursprünglichen Ausgangsfrage verpflichtet sind.



PROF. BONGARDT: Geschrieben habe ich bisher eher wenig dazu: die mir wichtigen Gedanken sind von anderen früher und vermutlich auch besser formuliert worden. Und doch steht die Problematik im Zentrum meines theologischen Denkens. Denn jeden theologischen Gedanken prüfe ich darauf, ob er mich in die Reihe der vermeintlichen Freunde Hiobs stellt. Eine

Theologie, die ich einem leidenden Menschen aus Anstand oder Scham verschweigen müsste, will ich nicht vertreten. Hans Jonas ist mir näher als Gottfried Wilhelm Leibniz, Lévinas näher als Hegel.



PROF. APPEL: Zunächst gilt es, genau darauf zu achten, WIE diese Frage gestellt wird bzw. was sich hinter ihr verbirgt. Die Theodizeefrage ist erstens vielfach der Versuch moderner Atheisten, den gläubigen Menschen herauszufordern und ihm zu beweisen, dass sein Gott eine Fiktion ist, da doch ein allmächtiger Gott Leiden nicht zulassen könne. Etwas salopp gesagt handelt es sich also darum, dass man auf diese Weise Macht und Verfügungsgewalt über den Gläubigen erhalten möchte. Umge-

kehrt dient diese Frage zweitens der Theologie vielfach dazu zu zeigen, dass Gottes Existenz nicht notwendigerweise mit dem Übel bzw. dem Bösen in Widerspruch steht. In diesem Fall wird eine ganze Palette an Argumenten und Motiven verwendet: die Freiheit des Menschen, die Endlichkeit einer Welt, die nicht Gott gleich ist, aber auch die Existenz eines Gottes, der die Welt frei aus sich entlässt und nicht mehr in den Weltlauf eingreift, um nur ein paar herauszugreifen. Drittens wird die Theodizeefrage oft sogar paradoxerweise als Gegensatz zur ersten Form des Umgangs mit ihr dazu benutzt, um eine Art Gottesbeweis durchzuführen: Dieser stützt sich dann auf die Hoffungsfrage und betont, dass die Theodizeefrage, die sich aus der Erfahrung des Leides universal aufdrängt, den Menschen zernichtet, wenn es nicht Gott als Hoffnungshorizont gäbe. Alle drei Zugänge stehen in der Gefahr einer reinen Selbstbehauptung des „Ichs“. Im ersten Fall will das Subjekt Macht über das intimste Moment des gläubigen Menschen gewinnen und an die Stelle Gottes die rationale Selbstbehauptung setzen. Es bliebe gewissermaßen der heroische Akt der Überwindung des Absoluten. Aber auch im zweiten und dritten Fall ist Gott das Vehikel, um Kontrolle über das Sein zu erhalten. Auch hier ist es letztlich das Ich, welches die Widerständigkeit des Seins durch eine Reflexion ersetzt und damit den lebendigen Gott zu einem Objekt der eigenen Gedankentätigkeit, d. h. der Selbstsetzung des Ichs herabwürdigt.

Dieser kritische Vorspann erweist sich als notwendig, um eine andere Art der Theodizee-Frage anzudeuten. Hinter dieser Frage kann sich auch eine fundamentale Erschütterung verbergen, die die Welt nicht dem Geltungsanspruch des eigenen Ichs unterwerfen will, sondern sich berühren oder theologisch gesagt zur Umkehr bewegen lässt durch das Leid und die Wirklichkeit des Anderen und damit eine veränderte Sicht auf die Wirklichkeit eröffnet, die nur dann „wirklich“ ist, wenn ihre „Andersheit“, d. h. Unverfügbarkeit (an)erkannt wird. Nähert man sich der Theodizeefrage auf diese Weise, wird man weder einfach bei einem resignativen Schweigen noch bei (unmittelbar) begründender (d. h. die Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des Leids begründender) Rede stehen können ...

Wie sind Sie auf die Problematik gestoßen?



PROF. SPLETT: Auf der Flucht 1945, achteinhalb Jahre alt, mit der Mutter und vier jüngeren Geschwistern (deren jüngstes dabei vor Hunger verstarb), von Zwittau durch die Tschechoslowakei nach Leipzig, aus Erfahrungen besonders mit russischen Soldaten, tschechischen Partisanen, aber auch Amtsträgern wie Zivilisten in Österreich und Deutschland.

PROF. GEYER: Hier kann ich ganz eindeutig zwei Fragekreise benennen, einmal die relativ frühe Beschäftigung mit Platon, vor allem mit dem aus Platon folgenden und für alle idealistischen Betrachtungsweisen maßgeblichen Dualismus, sodann die Beschäftigung mit Leibniz, dem Namensgeber

der „Theodizee“. Insofern war dann die Permanenz der Fragestellung – auch im Blick auf die Theologie – unhintergebar vorgegeben.

PROF. BONGARDT: Ein Erdbeben gab es in meinem Leben bisher nicht. Mir ist viel Gutes widerfahren, viel geschenkt worden und manches gelungen. Doch daraus ist für mich kein ungebrochenes Gottvertrauen gewachsen. So weit ich mich zurückerinnern kann, so lange fiel mir der Glaube schwer, dass Gott jeden Lebensweg lenkt, dass ihm jedes Glück und jedes Glücken zu verdanken sei. Jeder Versuch, so zu denken, scheitert für mich an der Frage: Und warum beschenkt er die anderen nicht? Das mag eine merkwürdige Umkehrung der Theodizeefrage sein – für mich war und ist sie in dieser Form besonders bedrängend.

Für meine theologische Beschäftigung mit der Theodizeefrage bleiben für mich die Begegnungen mit Johann Baptist Metz, Thomas Pröpper, Tiemo Rainer Peters und Erich Zenger während meines Promotionsstudiums in Münster die entscheidenden Anstöße.

PROF. APPEL: Der Anstoß, sich mit der Theodizeefrage zu beschäftigen, war also nicht der Versuch, diese Frage einer argumentativen Lösung im Sinne eines Handhabbaren zuzuführen. Vielmehr war der Ausgangspunkt meiner philosophischen Beschäftigung mit der Theodizeefrage die Philosophie von Leibniz, die mich absolut in den Bann gezogen hat. Liest man seine Theodizeeschrift, so scheint es zunächst, als ob Leibniz ganz in den Spuren des oben angedeuteten zweiten Argumentationstyps spricht, d. h. eine überbordende Fülle an (scheinbaren) Gründen nennt, warum Gott allmächtig und gut ist – trotz der Realität der Welt. Bei näherer Betrachtung fällt aber auf, dass Leibniz sich mit seinen Argumenten fast parodistisch auf die Ebene derjenigen begibt, die meinen, einen vernünftigen Zugang zu Gott (und zur Freiheitsthematik) mit Hilfe der Theodizeefrage versperren zu können – gleichsam nach dem Motto: „Wenn ihr meint, mit euren Argumenten einen allmächtigen und gütigen Gott aus der Sphäre der Rationalität verbannen zu müssen, zeige ich euch, dass man eure Argumente auch umwenden kann.“ In der Tiefe aber läuft die Argumentation von Leibniz auf ganz anderen Schienen, wie man deutlicher in der Monadologie als gewissermaßen „gereinigter“ Theodizeeschrift sehen kann: Er eröffnet uns die Vision einer Schau „mit den Augen des Verstandes“, die dahin reicht, „wo die Augen des Leibes nicht mehr hinreichen“ (vgl. seine Schrift „Von dem Verhängnisse“²). Leibniz führt uns dabei an die Grenze des Denkens – man könnte mit den großen Idealisten auch sagen: an die Grenze der Verstandesreflexion –, die aber die Sicht auf das Unendliche, auf Gott freigibt, der in seiner Unverfügbarkeit und Transzendenz in jedem unserer Schritte und Atemzüge mitgeht. Der Gott von Leibniz ist uns dabei in gut mystischer Tradition näher als wir uns je selber sein könnten, und in ihm lässt sich erahnen, dass die Welt nicht sinnlos, d. h. in Gottes Liebe zureichend begründet, und das Leid nicht das letzte Wort ist. Diese „prästabilisierte Harmonie von Natur und Gnade“ zu erahnen, ist das Ziel von Religion und Philosophie, allerdings ist dies ein Wissen, welches sich unmittelbarer Anwendung entzieht. Es ist nicht der „Joker“, der für alle Anfragen passt, sondern ein Denken (im Sinne Hegels die „Vernunft“), dem sich der Mensch täglich öffnen muss.

(II) Argumente?

Klassischerweise stellt sich die Theodizeefrage und -problematik als Aussagenkohärenzkonflikt dar: zwischen (a) dem Glauben an einen allmächtigen, guten und gerechten Gott – dessen Attribute so verstanden werden, dass sie jeweils auf ein Verhindern des Übels hinauslaufen müssten – einerseits, (b) sowie der Faktizität von Leiden, Übeln und Bösem in der Welt andererseits. Es gibt nun verschiedene Argumente, um diesen Aussagenkohärenzkonflikt zu lösen.

Welches Argument bevorzugen Sie? Und welche Argumente halten Sie hingegen für kritisierbar?

PROF. SPLETT: Zuerst ist der Glaube an Gott – personal, allmächtig, allwissend, allgut – zu rechtfertigen (gegen Vorschläge, mit der Theodizeeproblematik zu beginnen). In Reflexion auf Erfahrung[en], wobei für mich die Gewissenserfahrung entscheidend ist (im Unterschied zur von Platon an kosmologisch argumentierenden Tradition).

Erst damit stellt sich die Theodizeeproblematik. Die halte ich für rational unlösbar. Sie mündet m. E. in die Doppelfrage bei Boethius: Si Deus est, unde mala (bes. moralia)? – Bona vero unde, si non est? Wobei – dies der Punkt – die Antwort unterschiedlich ausfällt: auf Frage 1: ich weiß es nicht; auf Frage 2: ich weiß, dass nicht, dass es dann letztlich kein Gutes gibt, weil keine Hoffnung für die Opfer (wie für die Henker), was alles Glück vorher vergiftet (Glück und Würde sind dann unvereinbar). Es gibt aber unvergesslich Gutes (nach Abs. 1), und zwar zuhächst dies, dass ich des verpflichtenden Rufs zur Güte gewürdigt werde. Die Dankbarkeit dafür verpflichtet mich zu der Glaubenshoffnung, dass Er eine Antwort geben wird, die Seiner Würde wie jener der Opfer gerecht wird.

PROF. APPEL: Kritisierbar sind alle Argumente, die eine unmittelbare Begründung für oder gegen die Möglichkeit einer Theodizee geben, d. h. letztlich alle Argumente, die Gott dem Richtplatz des Menschen unterstellen. Wichtig dagegen scheint mir die Wahrung der Transzendenz Gottes (und damit der Fragwürdigkeit der Wirklichkeit) und zwar nicht, um Diskursverbote auszusprechen oder den Gottesgedanken der Rationalität zu entziehen, sondern weil Vernunft im tieferen Sinne um die Unverfügbarkeit des Seins, an dem der Gottesgedanke festzumachen ist, und damit um die Grenze ihres eigenen Geltungsanspruchs weiß. Verbunden damit ist eine Ethik, die das Andere nicht unmittelbar in meine Kategorien einfügt (bereits der junge Hegel stellt in unüberbietbarer Prägnanz fest: „Begreifen ist Beherrschen“³), sondern sich von der Größe der Welt – und von der Frage des Anderen – erschüttern lässt. In einer der Tiefenerzählungen unserer Kultur, im „Parzifal“ von Wolfram von Eschenbach, tritt, wie H.D. Bahr in seinem Buch „Die Sprache des Gastes“⁴ gezeigt hat, die Suche nach der richtigen Frage in den Vordergrund. Parzifal lernt in seiner Suche nach dem Gral die Frage „Was wirret Dir?“ kennen. Diese Frage will nicht Auskunft darüber, was genau dem anderen fehlt, es geht zudem schon gar nicht darum, dass Parzifal die Frage stellt, um damit gewissermaßen das Leid des Anderen zu durchschauen⁵ oder lösen zu können. Vielmehr zeigt uns dieses Epos, dass Parzifal die Frage nach der Befremdlichkeit der Frage/des Leides des Anderen erfahren muss, die am Ursprung der Welt steht. Er muss erfahren, dass diese Frage nicht in die eigene noetische und ethische Verfügungsgewalt gebracht werden kann. Das Hineinbegeben

in die Befremdlichkeit der Frage/des Leides/des Wunsches des Anderen bedeutete dann, wie Bahr Wolfram von Eschenbach sehr überzeugend interpretiert, die Gewinnung des Hl. Grals. Auf die Theodizeefrage gemünzt bedeutet dies, dass uns diese Frage nie zu vertraut sein darf; sie muss Ausdruck einer Erschütterung des Eigenen sein.

PROF. GEYER: Alle denkbaren Aussagekohärenzkonflikte finden sich bereits in Epikurs Diktum, wie es Laktanz fragmentarisch überliefert hat, in nuce zusammengefasst. Eine logisch befriedigende Auflösung ist nicht möglich. Folglich sind alle Theodizeeversuche, die um die Frage der Vereinbarkeit der Gottesprädikationen kreisen, zum Scheitern verurteilt.

PROF. BONGARDT: Kritisierbar ist jedes Argument – andernfalls wäre es keines. Mit den meisten, die sich heute in der Theodizediskussion zu Wort melden, teile ich die Ablehnung aller Argumente, die das Leiden von Menschen – und das Leiden der Schöpfung insgesamt! – verharmlosen, aufrechnen, durch Sinngebung adeln. Solche Argumente gestatte ich nur denen, die selbst von schwerem Leid betroffen sind – und die auch nur für sich sprechen.

In einem anderen Punkt unterscheide ich mich, wenn ich recht sehe, sehr grundlegend von den meisten Versuchen einer Theodizee: Mir leuchtet nicht ein, warum ein gesicherter Tun-Ergehen-Zusammenhang, auf den schon die Bibel und auf den noch Kant hofft, eine Lösung der Theodizeefrage sein würde. Angenommen, es gäbe irgendwann, und sei es im Eschaton, die perfekte Verteilung von Lohn und Strafe. Gäbe es dann auch nur einen Menschen, dem diese Zuteilung gerecht würde? Eine Vergeltungslogik, die von Vergebung nichts weiß, macht Weltzeit und Eschaton zur Hölle – und ist Gottes nicht würdig.

Mit diesen Hinweisen ist schon angedeutet, welches Argument in der Theodizee-Debatte für mich besonderes Gewicht hat: Endliche, menschliche Freiheit ist nicht denkbar ohne die Möglichkeit, schuldig zu werden, – nicht denkbar ohne die Fähigkeit, Vergebung zu schenken und anzunehmen. Wenn Gott seine Schöpfung freilassen wollte, musste er sie vor die Höhen und die Abgründe ihrer Möglichkeiten stellen. Der faktische Weltlauf drängt die Frage auf, ob es mit der Güte Gottes vereinbar ist, eine solche Welt zu wollen. Sie zu beantworten liegt nicht mehr innerhalb menschlicher Möglichkeiten.

(III) Modifizierungen der Frage?

In den Diskursen zur Theodizeeproblematik wird hinsichtlich des Erdbebens in Lissabon (1755) und auch angesichts der Shoah jeweils von einem ‚Paradigmenwechsel‘ in der Thematik gesprochen. Hinzu treten im zeitgenössischen Kontext der Terror des 11. September 2001 in New York, Spanien/Madrid 2004 und London 2005.

Teilen Sie die These, dass damit neue Arten des Übels und des Bösen sich manifestierten und es somit auch zu einem Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage kam und kommt?

Inwiefern modifiziert es deren Fragestellungen und Antworten?

PROF. SPLETT: Dass man heute anders fragt, ist Tatsache. Mit Leuten jedoch, die das richtig finden oder gar fordern, diskutiere ich ungern, weil mich die Herabsetzung früherer Leiden

und die Abwertung früherer Menschlichkeit wie Unmenschlichkeit erbittert. (Wer braucht erst 6 Millionen Tote, wo das Hungerweinen eines Kindes jeden wecken müsste?)

Vor allem ist – schon vorchristlich für Sokrates – unvergleichlich (um eine Potenz) schlimmer als das schlimmste Leiden die Bosheit. Und die kommt aus dem Herzen (Mt 15,18f.; 1 Joh 3,15 – darum halte ich es für verfehlt, das Böse an Monstrositäten vorzuführen, die oft eher nach Therapie rufen [und uns schon einmal exkulpieren], statt gerade in seiner „Banalität“ und kleinlichen Gemeinheit. – F. v. Baader: Das Wachstum des Bösen gleicht der Vergrößerung des Nenners).

PROF. APPEL: Oft wird gesagt, dass das Erdbeben von Lissabon einen großen Umschwung im Umgang mit der Theodizeefrage bedeutet habe, insofern angesichts dieser Katastrophe eine theoretische Rechtfertigung Gottes nicht mehr möglich schien. Ich denke, dass vielmehr dieses Erdbeben nur eine geänderte Geisteshaltung sichtbar gemacht hat. Größtes Leid gab es auch zur Zeit von Leibniz und davor, im 18. Jh. setzt dann aber ein Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen und seiner Vernunft ein, welches bei Hume und v. a. bei Kant seinen philosophischen Ausdruck gewonnen hat. Gemäß diesem Denken vermag der Mensch nicht mehr, die Welt als in Gott zureichend begründet zu erkennen, sondern der menschliche Selbstentwurf, sei er poetischer, sei er praktischer Art wie bei Kant, tritt in den Vordergrund. Meiner Ansicht nach ist die Ausdifferenzierung der praktischen Vernunft seitens Kants, die dann bei Hegel mit der Frage der Anerkennung des Anderen in Zusammenhang gebracht wird, ein unhintergebares Erbe. Heute gilt es, die Verletzlichkeit, die Leiblichkeit des Menschen nicht mehr als einen Mangel wahrzunehmen, sondern als Ort, aus dem heraus die Frage „Was wirret Dir?“, also die Frage nach dem (befremdlichen, unverfügbaren) Leid des Anderen stellbar ist. Und diese Frage ist, wie vorhin angedeutet, der Anker unserer ethischen und geistigen Existenz, wobei uns bewusst werden muss, dass sie niemals Aufforderung zu einer letzten Bewältigung der Endlichkeit und Verletzlichkeit sein darf, sondern – hier kommt Leibniz wieder ins Spiel – radikales ethisches Engagement zur Ahnung davon führen kann, dass dieses von einer je größeren, nichtherstellbaren, theologisch gesprochen gnadenhaften geistigen Einbettung getragen ist.

Was die Shoah betrifft, ist wohl davor zu warnen, dass sie zum negativen Mythos aufgebaut wird, vor dem jedes Denken haltzumachen hat. Selbstverständlich gilt auch hier das oben Gesagte, dass eine wirklich geistige Auseinandersetzung die Dinge nie so erklären kann, dass sie handhabbar sind. Und selbstverständlich gilt, dass die Shoah die mörderische Seite einer scheinbar aufgeklärten Welt ans Tageslicht gerückt hat. Nicht genug kann betont werden, dass die europäische Kultur im Allgemeinen und die deutsche im Speziellen mit der weitgehenden Vernichtung der Juden auch ihr eigenes geistiges Fundament weitgehend vernichtet hat, aber auch „Auschwitz“ verunmöglicht nicht eine geistige Sicht der Welt, wenn wir uns der damit verbundenen Erschütterung stellen. Und d. h. nicht ästhetisierendes Gedenken, sondern Humanität, radikalisierte Humanität im Umgang mit dem Anderen, dem Ausländer, dem sozial Deklassierten usw.

PROF. GEYER: Von Lissabon bis heute erweisen sich in der Wahrnehmung Naturkatastrophen immer auch als Gotteskatastrophen. Freilich hat bereits Kants Erwiderung auf das

theodizeekritische Argument des Erdbebens von Lissabon in dieser Frage Maßstäbe gesetzt. Angesichts dessen kann eine mögliche Antwort nur (noch?) theologisch, nicht mehr philosophisch argumentieren. Es käme entsprechend darauf an, zeigen zu können, dass Gott gerade dadurch ist bzw. bleibt, dass er nicht eingreift oder verhindert. Eine mögliche Formel könnte daher lauten: Eine Theodizee ist philosophisch nicht möglich und theologisch nicht nötig. Zu fragen bliebe schließlich, ob sich dieser Satz nicht auch umdrehen ließe.

PROF. BONGARDT: Nein. Die in der Diskussion über den nationalsozialistischen Völkermord immer zu Recht betonte Unvergleichbarkeit menschlichen Leidens ist m. E. ernst zu nehmen: Jedes Leiden ist für Glaubende Anlass, an Gott die Frage zu stellen, warum er dieses Leiden nicht verhindert hat. Die Nachdrücklichkeit dieser Frage und die Suche nach möglichen Antworten hängt nicht ab von der Zahl der Betroffenen, der Unausdenkbarkeit der leidbringenden Grausamkeit, dem Zynismus derer, die andere zu Opfern machen. Sie hängt ab von der Sensibilität derer, die Leidenden begegnen, derer, die sich durch das Leiden nicht zum Schweigen bringen lassen wollen.

„Paradigmenwechsel“ in der Theodizeefrage standen und stehen vielmehr immer dann an, wenn sich das Verständnis von Gott und Menschen grundlegend wandelt. Wie man z. B. über die Freiheit von Menschen denkt, ist nicht ohne Bedeutung für die Frage nach Gottes Verantwortung für das Leiden. Dass sich das menschliche Selbstverständnis auch angesichts erlittenen Leidens verändern kann, lässt sich jedoch nicht leugnen.

(IV) Grenzen der Problematik?

Vor allem gegenüber Theodizeen und philosophischen Positionierungen zum Leiden wird eingewandt, dass dabei darauf zu achten sei, dass das Phänomen des Leidens als Grenzphänomen der philosophischen Reflexion (mit seiner notwendigen Distanz zum Gegenstand) nicht ganz zugänglich ist, dass es als solches nie ganz auf den Begriff zu bringen ist. Die philosophische Betrachtung sowohl von Leid, Übel und Bösem als auch die Versuche der Theodizee-(Anthropodizee-wie Noodizee-)Frage hätten insofern also bestimmte Grenzen zur Kenntnis zu nehmen, um nicht in eine zynische Haltung dem Leidenden gegenüber zu geraten.

Welche Grenzen gilt es hierbei – Ihrer Ansicht nach – zu beachten?

Welche Konsequenzen haben diese dann für Ihre Arbeit im Problemfeld der Theodizee? / Welche konkreten Konsequenzen haben Sie daraus für Ihre eigene Arbeit auf dem Problemfeld der Theodizee gezogen?

PROF. SPLETT: *Philosophie und Leben?*: Wer Philosophie (oder auch Theologie) nach dem science-Paradigma betreiben will (hypothetisch, a-subjektiv...), gerät leicht in Schwierigkeiten, wenn nicht für sich, dann in den Augen von Hörern/Lesern (exemplarisch: die free-will-defense). Verstehe ich Philosophie als prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen, als Lebenswissenschaft und Lebensform, dann stellt sich nur das „normale“ Problem von Leben und Reflexion: von Geburt wie Tod, Glück und Leid, Essen, Trinken, Kunst, Musik... Man könnte sagen, es geht um gelebte Leiblichkeit, unter Vermeidung

der „Straßengräben“ Rationalismus („Verkopfung“) wie Irrationalismus („Verbauchung“ [?]).

PROF. GEYER: Die Achtung vor dem Leidenden, der Verzicht auf eine Instrumentalisierung des Leidens wie etwa im modernen Evolutionismus, die Vermeidung eines naiv-fundamentalistischen Rekurses auf die lex talionis etc.

(V) Nach dem Verstummen der Frage?

Bereits im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Theodizee, wird eine Skepsis gegenüber Beantwortungs- und Lösungsversuchen in Sachen Theodizeefrage laut, ja das Scheitern dieser Frage konstatiert. Hinzu treten Stimmen, die angesichts der Gräueltaten des 20. Jahrhunderts von deren Scheitern reden. Auch die Säkularisierung der Gesellschaft und die Ausblendung des Glaubenskontextes dürften zu einem Verschwinden der Theodizeefrage führen. Ganz allgemein bestimmt auch den gegenwärtigen Diskurs der – teils desillusionierende, teils ein zugespitztes Problembewusstsein in der fraglichen Problematik widerspiegelnde – Befund, dass es auf die Theodizeefrage keine befriedigende oder gar zwingende Antwort gibt.

Welche Bedeutung kommt Ihrer Ansicht nach diesem damit (möglicherweise) einhergehenden Verstummen und Ausbleiben der Theodizeefrage zu? Was geschieht, wenn die Theodizeefrage nicht mehr gestellt wird?

Konsequenzen: *Welche Folgen hat das Verstummen der Frage? Adressat/Angeklagter/Angefragter: Wer wird angesichts des Leidens befragt, wenn Gott damit nicht mehr in Verbindung gebracht wird? Sinnfrage und Überwindungsperspektive: Wird überhaupt noch nach dem Sinn und der Überwindung des Leidens und des Bösen gefragt? Bedeutung des Befundes: Und wenn nicht mehr gefragt wird: Was bedeutet dies, wo doch Leid und Bosheit weiterhin begegnen?*

PROF. SPLETT: Tendenzen in dieser Richtung meine auch ich zu sehen, nicht zuletzt betrüblicherweise bei Theologen. Leidet der Psalmist noch um Gottes und dessen Ehre willen an der Frage, „Wo ist dein Gott?“, so finde ich auch in theologischen Beiträgen zunehmend nur den Menschen im Blick. Als bald aber wird es um ihn dann nicht mehr bloß als einziges Opfer gehen, sondern auch als Täter kommt schließlich nur er in Frage. Das Ende sind Bücher wie „Der Mensch – das Untier“ oder „Illusion Menschenwürde“.

Solche Misanthropie aber übersteigt jeden „Theodizee-Zynismus“ um (nochmals das Wort) Potenzen. Und für den, der an Gott glaubt, ist das nicht das Schlimmste.

PROF. APPEL: Verstummte die Theodizeefrage im Sinne des Verstummens der Frage des Anderen und unterläge der Mensch dem Wahn, sich nicht einer Geistigkeit, die er nicht autopoietisch aus sich produzieren kann, zu verdanken, bedeutete dies das Ende des Menschen.

PROF. GEYER: Der Umstand der Unmöglichkeit einer Antwort auf die Theodizeefrage, die nicht Verharmlosung wäre, macht ein Offenhalten der Frage als solcher umso notwendiger. Ihr Ort wäre entsprechend nicht eine Rechtfertigung Gottes, sondern die Klage, die Anklage, der Schrei.

Weiter signalisiert die Frage an sich ein konstitutives Nicht-einverständnis mit dem schlechten Bestehenden, der puren

Faktizität sowie eine Preisgabe dessen, was theologisch der sogenannte eschatologische Vorbehalt meint.

Jenseits des Horizonts der Theodizeefrage würden auch Überlegungen hinsichtlich einer leidmindernden Kompetenz des Menschen selber an Dringlichkeit verlieren oder gar gänzlich aufhören. Die Sinnfrage bleibt gerade angesichts der Unmöglichkeit definitiver Lösungen der entscheidende Motivgenerator bei der Entwicklung von Strategien zur Minimierung von Negativität und Dysteleologie. Zudem bleibt das Sprachproblem (Artikulation und begrifflich-systematische Verarbeitung von Erfahrungen des Leidens und des Bösen – etwa: was nennen wir in welchen Situationen und unter welchen lebensweltlichen wie historischen Erfahrungen ‚böse‘?).

PROF. BONGARDT: Kants Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ hat die Grenzen jeder „doktrinalen“ Theodizee in aller wünschenswerten Deutlichkeit aufgezeigt. Der Mensch ist grundsätzlich nicht in der Lage, die Theodizeefrage zu beantworten. Doch der „doktrinalen“ steht bei Kant die „authentische“ Theodizee zur Seite: Hiobs beharrliche, unbeirrbar Klage, die auf Antwort hofft.

Was Kant vermutlich weder sah noch ahnen konnte, ist der Zusammenhang zwischen beiden Formen der Theodizee. Der ist heute deutlicher zu erkennen. Längst weiß „man“ und hat sich damit abgefunden, dass die Theodizeefrage nicht zu beantworten ist. Und deshalb haben viele es aufgegeben, sie noch zu stellen. Sie fragen angesichts des Leidens nicht mehr nach Gott. Und allzu oft scheint es, dass das Leiden selbst keine Frage mehr ist. Ästhetisiert, banalisiert, zur Seite geschoben sind dann aber nicht nur Gott und die Leidenden, sondern damit auch jede Menschlichkeit.

Deshalb gilt es, die Frage offenzuhalten – mit allen denkerischen Mitteln, die uns zu Gebote stehen. Dem dienen auch all die Antworten, die dann doch wieder verworfen werden müssen. Denn was wäre Hiob ohne seine – doktrinal argumentierenden – Freunde? Im Widerspruch zu ihnen gewinnt seine Anklage, die er an Gott richtet, Prägnanz und Gewicht. So viel Gewicht, dass Gott ihn einer Antwort für würdig findet.

Anmerkungen

1 CARL-FRIEDRICH GEYER:

Das Theodizeeproblem heute, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 17 (1975), S. 179-194.

Zur Nähe klassischer und moderner Theodizeeversuche zum mythischen Denken. Platon - Leibniz - Horkheimer, in: Franziskanische Studien 57 (1975), S. 196-229.

Die Frage nach Negativität und Dysteleologie in den alteuropäischen Gesellschaften, in: Franziskanische Studien 62 (1980), S. 309-325.

Zur Bewältigung des Dysteleologischen im Alten und Neuen Testament, in: Theologische Zeitschrift [Basel] 37 (1981), S. 219-235.

Das Jahrhundert der Theodizee, in: Kant-Studien 73 (1982), S. 393-405.

Leid und Böses in philosophischen Deutungen (= Alber Kolleg Philosophie), Freiburg - München [Karl Alber] 1983, 232 Seiten.

Wirkungsgeschichtliche Aspekte der biblischen Hiobdichtung, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Leiden, Paderborn [Ferdinand Schöningh] 1986, S. 28-39.

Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte, in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie NF 28 (1986), S. 174-195.

Das Theodizeeproblem - Ein historischer und systematischer Überblick, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München [Wilhelm Fink] 1990, S. 10-35.

Scheiternder Gott oder Gott der Scheiternden? Eine aktuelle Neuer-scheinung zur Theodizee in der Diskussion, in: Orientierung [Zürich] 54 (1990), S. 243-245.

Das Böse in der Perspektive von Christentum und Neuplatonismus, in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), S. 233-250.

Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992), S. 238-256.

Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992, 332 Seiten.

Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, S. 209-242.

Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, S. 243-263.

Das Übel und die Allmacht Gottes. Die Theodizeefrage in der Philosophie, in: M. Nüchtern (Hrsg.): Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie, Frankfurt [O. Lembeck] 1995, S. 36-61.

Der Böse oder das Böse? Die Theodizeefrage, in: F. Hermann / V. Steenblock (Hrsg.), Philosophische Orientierung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Willi Oelmüller, München [W. Fink] 1995, S. 267-280.

Theodizee: Kritische Rekonstruktion statt argumentativer Bewältigung, in: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Er-wägungskultur 12 (2001), S. 176-179.

2 G. W. LEIBNIZ, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg 1996, S. 339.

3 G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften. Werke I*, Frankfurt 1986, S. 242.

4 H. D. BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.

5 Weil Parzifal dies erkennt (und nicht, wie viele meinen, weil er die Frage nach dem Leid des Anfortas vergisst), stellt er zuerst Anfortas diese Frage nicht! Er muss also gewissermaßen lernen, die Befremdlichkeit der Frage auszuhalten!

Zum Ansatz einer „Praktischen Theodizee“

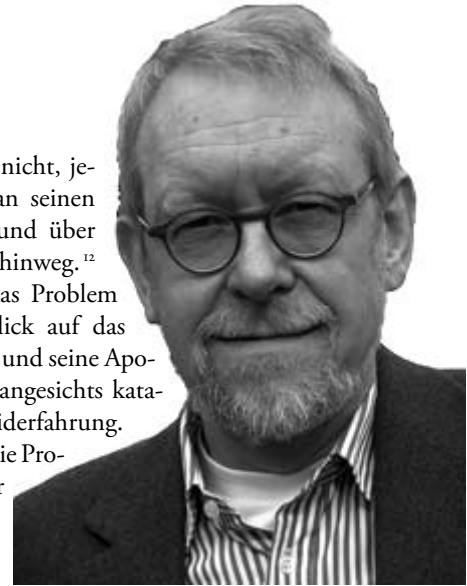
HANS-GERD JANSSEN

(1) Das Adjektiv „praktisch“ in Verbindung mit „Theodizee“ besagt keine Absage an Theorie, es geht der „praktischen Theodizee“ nicht allein um „praktisch relevant[e] Lösungen“ der Leidbekämpfung und -minderung¹. Bestritten wird vielmehr, dass es bei der Theodizee um die Lösung eines rein theoretisch mit den Mitteln der Logik zu bewältigenden Kohärenzproblems ginge.² Diese Bestimmung scheint mir reduktionistisch. Auffallend ist bereits die „eigentümliche Strukturanalogie zwischen einer Destruktion des Gottesglaubens“, die angesichts des Leidens auf die Nicht-Existenz Gottes schließt, und solchen Theodizee-Antworten, für die sich die Wirklichkeit des Leidens mit der Existenz Gottes logisch konsistent vereinbaren lässt³. Auf dieser Basis kann man mit offenbar gleich guten Argumenten das Gegenteil vertreten. Anscheinend steht das Ergebnis der Argumentation je nach Einstellung zur Gottesfrage von vornherein fest, so dass sich der Eindruck einer „argumentative[n] Spiegelfechterei“⁴ einstellt, die an kein Ende kommt.

Die Frage der logischen Kohärenz trifft m. E. nicht den neuzeitlich erreichten Stand und die Schärfe des Theodizeeproblems. Nachidealistisch wird schon die Frage nach der Einbettung des Leids in einen größeren Zusammenhang (und damit auch das Argument seiner logisch notwendigen Zulassung durch Gott) bestritten, Georg Büchner: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten“⁵ – ein Riss, der die Welt als Schöpfung Gottes unverständlich macht. Im Kapitel „Empörung“ von Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow“ sagt Iwan: „Ich habe nur einen euklidischen, einen irdischen Verstand ...“⁶ – einen Verstand, mit dem sich die Probleme der von Gott geschaffenen leidvollen Welt nicht zusammenreimen lassen und der deshalb auch eine von Gott am Ende der Zeiten heraufgeführte Harmonie, in der alles Leiden vernarrt und ausgeglichen sei, nicht akzeptieren kann⁷: sie ist „diesen Preis nicht wert“.⁸ Hier (wie auch bei Albert Camus⁹) artikuliert sich ein Widerspruch gegen alle erklärend-sinngebenden Antworten, die das Leiden in irgendeiner Weise teleologisch einzuordnen versuchen, ein Widerspruch, der seine Kraft und Schärfe aus der ethisch unbedingten Bejahung des konkreten Anderen bezieht.¹⁰ Wer hier ein Allgemeines zu begreifen versucht, hat am Leiden – und damit am Theodizee-Problem – schon vorbeigedacht, nimmt es in seiner Abgründigkeit und Unverstehbarkeit nicht wahr. Deshalb gilt für jede Theodizee: „Es kann [...] nicht darum gehen, die Kontradiktion zwischen Gott und Übel zu *beseitigen*, so daß beide im Begreifen (in einem vollständigen Begreifen) koexistieren könnten. Der Widerspruch zwischen Gott und Übel/Leid muß vielmehr scharf gedacht und *aufrecht erhalten* werden.“¹¹

Von Leiden kann nicht zeit- und subjektlos die Rede sein. Wert und Würde des Menschen als Individuum widerstehen – so Büchner, Dostojewski und Camus – einer Einordnung des Leidens in einen Gesamtzusammenhang. Der Leidende in seinem Leid ist daher ernst zu nehmen, ernst zu nehmen in dem, was er von seinem Leid sagt, d. h. es ist mitzubedenken, wer wie aus welchen Gründen leidet. Zwar kann ich mein eigenes Leiden in einen größeren Zusammenhang einordnen – das

anderer jedoch nicht, jedenfalls nicht an seinen Fragen vorbei und über seinen Kopf hinweg.¹² Radikal wird das Problem also erst im Blick auf das Leiden anderer, und seine Aporie tritt hervor angesichts katastrophischer Leiderfahrung. Hier zeigt sich die Problematik der Begrifflichung von Leiden auf den kleinsten



gemeinsamen Nenner. Erst dadurch ergibt sich die Definition des Theodizee-Problems als Widerspruchproblem. Es kommt zur abstrakten Konfrontation von Gott und Leid, die durch eine ebenso abstrakt-begriffliche Vermittlung aufgelöst wird. Wer jedoch ‚das Leiden als solches‘ (und also das Leiden aller anderen) mit der Behauptung der Existenz Gottes in Einklang zu bringen sucht, kann nur schwer verhindern, dass seine These der Unvermeidbarkeit *des* Leids verstanden wird als Rechtfertigung *allen* Leids. Die Frage ist, wieweit man Allgemeinbegriffen überhaupt traut. *Das* Leiden existiert nicht. Es gibt konkretes Leid bestimmter Menschen, das benennbare Ursachen hat. Dabei gibt es Formen des Leids, die man im Blick auf ihre Ursachen sinnvoll und sinnspendend verarbeiten kann (ohne dass dadurch das Leid selbst sinnvoll würde¹³) – freilich müssen das die Leidenden letztlich selbst tun, was nicht ausschließt, dass man über Wege der Leidensbewältigung und -deutung aus geschichtlicher Erfahrung reflektiert. Aber es gibt eben auch Formen des Leidens, die nur lebenszerstörend, darum sinnlos und – selbst wenn man ihre Ursachen benennen kann – unbegreifbar und in keiner Weise zu ‚bewältigen‘ sind, da die, die sie erlitten haben, vernichtet wurden. Diese Formen des Leids provozieren die eigentlich theodizeerelevanten Fragen. Die Wahrnehmung solchen Leids verlangt eine denkerische Anstrengung, die den Horizont logischen Schließens überschreitet. Wer sich auf sie einlässt, wird sich mit keiner „doktrinären“ Antwort zufrieden geben können. Er wird darum die theoretische Unlösbarkeit dieses Problems konstatieren, genauer: seine Unentscheidbarkeit auf der Ebene logischen Schließens im Horizont geschichtsloser Rationalität.¹⁴ Die Bejahung der Wirklichkeit Gottes trotz Offenhalten der Theodizee-Frage impliziert mehr und anderes als einen willkürlichen Verweis auf seine „unergründliche Weisheit“¹⁵: Sie erwartet und erhofft von Gott eine Antwort, die sich nicht auf eine Lektion über die Notwendigkeit der Zulassung von Übeln beschränkt, sondern die Realisierung seiner eschatologischen Gerechtigkeit bringt, die an die vergangenen Leiden zu rühren vermag.¹⁶

(2) Von Vertretern einer Theodizee als Kohärenzproblem wird gerne auf das „epikureische Argument“¹⁷ verwiesen, in dem das Problem logisch klar formuliert vorliege.¹⁸ Doch auffallen muss der Befund, dass dieses Argument in der Spätantike kein Anlass für Theodizee-Entwürfe war, auch wenn – angesichts

der Frage „unde malum?“ – Rechtfertigungsargumente (etwa bei Augustinus und Boethius) formuliert wurden¹⁹, die man aber allenfalls als „theodizeeanalog“ kennzeichnen kann²⁰; bei Epikur selbst ist das Argument Bestandteil einer Philosophie, die insgesamt „die Funktion [hat], Gründe zu finden, die zur Beruhigung beitragen und Furchtlosigkeit vor Künftigem verbürgen“²¹; als Aporie ist das Problem für Epikur eben kein Problem. Für die Eruiierung des Problems, das sich in der Theodizee artikuliert, erweist sich m. E. der begriffsgeschichtliche Ansatz als fruchtbar: Die spezifische Bedeutung eines Begriffs wird erkennbar, wenn man die Problematik dort aufnimmt, wo sich ein eigener Name für sie findet – und das ist erst in der Neuzeit der Fall: bei Leibniz, der den Begriff bekanntlich prägte. Ebenso wichtig für ein spezifisches Verständnis sind natürlich dann auch die weiteren Begriffsverschiebungen, die aufgrund neuer Problemkonstellationen sich ergeben.²² Wer also Leibniz von der epikureisch-logischen Problemformulierung her versteht, hat ihn schon missverstanden (trotz Bayles Artikel „Epikur“ in seinem „Dictionnaire historique et critique“, in dem er das epikureische Dilemma wieder aufleben lässt; Bayle war für Leibniz nur der Anlass für seine Theodizee, er gab hingegen nicht die für Leibniz entscheidende Problemkonstellation vor). Annehmbar erscheint mir die Unterscheidung zwischen „allgemeine[r] Theodizeefrage“, die sich auch in der Antike stellte, und den spezifisch neuzeitlichen „Theodizeemodelle[n]“²³.

Zu beachten ist daher der neuzeitliche Kontext, in dem sich das Problem artikuliert: Der Mensch als Subjekt der Welt, das sich anschickt, diese in Erkenntnis und Handeln seiner Freiheit gemäß zu gestalten, Welt also als geschichtliches Projekt menschlichen Freiheitsstrebens. Und dieser Kontext macht, dass die Frage nach menschlicher Praxis auch im Zusammenhang des Theodizeeproblems eben keine marginale, sondern eine zentrale Frage ist²⁴: Es geht der Theodizee – als philosophisches Zentralproblem mindestens des 18. Jahrhunderts²⁵ – um den wahren Begriff der Wirklichkeit im ganzen, also um den wahren Begriff Gottes, der Welt, des Menschen und seiner Praxis; insofern geht es ihr immer auch um die Leistungsfähigkeit einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden will: um humane Wirklichkeitsbewältigung – und dies in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen menschlichen Welt-, Selbst- und Freiheitsverständnisses.²⁶

Für Leibniz²⁷ fällt die Frage ‚Was soll ich tun?‘ noch mit der Frage ‚Wie ist die Welt beschaffen?‘ zusammen (man muss „die Moral mit der Metaphysik verbinden“²⁸). Priorität hat dabei jedoch nicht – stoisch – die Beschaffenheit, das So-Sein einer als Natur fertig vorgegebenen Welt, dem sich menschliches Handeln nur anzugleichen hätte, sondern – neuzeitlich – die zeitlich-geschichtliche Perfektibilität einer Welt, die im ganzen wie in allen ihren Teilen ständiges Streben nach der Vollkommenheit Gottes ist. Erst in Verbindung mit der Frage nach dem seinsollenden Sein der Welt, also nach dem rechten Handeln, wird die Frage nach dem faktischen Sein der Welt für Leibniz beantwortbar. Theodizee ist deshalb für ihn keine Rechtfertigung des So-Seins der faktisch gegebenen Welt, sondern zugleich und in einem moralischer Entwurf einer Welt, wie sie sein soll, wobei dieses Sollen ihr perfektibles Sein bestimmt.²⁹

Weil für Kant diese Einheit von Sein und Sollen, von physischer und sittlicher Welt aus mehreren Gründen nicht mehr

vollziehbar ist, wird für ihn eine solche Theodizee unmöglich: Sie wird zur „vernünftelnenden Theodizee“, die die beiden Perspektiven auf die Welt unreflektiert vermischt und darum in beiden nur heillose Verwirrung stiftet. Die „doktrinale Theodizee“ beansprucht ein Wissen vom Sein der Welt, ihrem Zweck und den zu seiner Erreichung notwendigen Mitteln, das sie als Wissen gar nicht haben kann, und so redet sie einer Moralität das Wort, die sich mit der Normativität des Faktischen zufrieden gibt und sich dem unterwirft, was ist, weil es so ist, wie es ist. Damit aber desavouiert sich diese Moral selbst und das, was sie denkt: Gottes Heiligkeit und menschliche Freiheit. Auf der Problemebene eines an naturwissenschaftlichen Kausalitätsverhältnissen orientierten Denkens ist Freiheit gar nicht zureichend zu bestimmen, da diese auf die Diskussion um Determinismus oder Indeterminismus beschränkt bleibt. Erst mit der Frage praktischer Vernunft, wie ich denn handeln soll, wird die Bestimmung der Freiheit inhaltlich diskutierbar. Kants „Kopernikanische Wende“ und der damit verbundene Primat praktischer Vernunft verorten das Theodizeeproblem deshalb nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie: „Eine Theodizee wäre als eine ‚authentische‘ dann legitim, wenn ‚Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch Schöpfung verkündigten Willens‘ würde. Der Mensch selbst müßte unter dem Primat der praktischen Vernunft durch sein individuelles und kollektives Handeln die Theodizee nun nicht ‚herausvernünfteln‘, sondern im sozialen und geschichtlichen Prozeß leisten und erweisen. Damit ist der Übergang von der Religionsphilosophie zur Geschichtsphilosophie geleistet oder umgekehrt die Geschichtsphilosophie in den systematischen Zusammenhang der Religionsphilosophie und des Theodizeedenkens gestellt. Eines Theodizeedenkens allerdings, das in einem Läuterungsprozeß alle Tücken und Ausweglosigkeiten des Gegenstandes ausgelotet hat, um die einzig mögliche Lösung zu gewinnen.“³⁰ – „... die moralische Handlung ist die einzig wahre Theodizee.“ – „Moralisch sein heißt für Gott: die ‚Welt an sich‘ ins Dasein bringen und sie darin erhalten; moralisch sein heißt für einen Menschen – nicht nur, aber auch –: Zustimmung zur Existenz der Welt.“ – „Daß solche Zustimmung zu dem, was ist, nicht die eines Zuschauers, sondern die eines Handelnden ist und daß diese Welt- und Selbstbejahung nicht vor dem Handeln und nach dem Handeln geschieht, sondern nur mit ihm und in ihm: das bewahrt das moralische Subjekt vor jeglichem Quietismus und Fatalismus. Im Gegenteil: nur wer moralisch gut handelt – und das schließt ein: nur wer ‚die Pflicht, mit anderen wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen‘, erfüllt –, nur dem gelingt, indem er dies tut, jene Zustimmung.“³¹

Entsprechend geht es bei der Freiheitsthematik im Kontext des neuzeitlich erreichten Stands des Theodizee-Problems nicht allein und erstlich um eine Entlastung Gottes durch Erklärung des faktischen Soseins der Welt, sondern immer zugleich um die Frage an die Freiheit, wie sie sich angesichts konkreten Leidens zu diesem Sosein verhält. Unter der Perspektive praktischer Vernunft bin ich als in geschichtlichen Handlungszusammenhängen Involvierter mit den Fragen der Theodizee anders konfrontiert denn als nur theoretischer Betrachter des Weltzustands: Die Freiheitsthematik impliziert hier die Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung, Gerechtigkeit in den Dimensionen der Geschichte und

der Gesellschaft.³² Von hier aus lässt sich dann auch auf die atheistische Kritik eingehen. Etwa auf Gerhard Stremingers Orientierung an einer abstrakten Vernunft als richtende, die Gott wie dem Leiden scheinbar neutral gegenübersteht und so die kritische Rückfrage an sich selbst von vornherein ausschließt, nämlich die Frage, wie denn der Leidende in seinem Leid wahrgenommen wird, wenn in logischer Analyse Gott bewiesen oder verworfen (*beides!*) wird. Mit dieser Frage erst wird eine Ebene erreicht, auf der sich Glaube wie Vernunft gemeinsam der Erfahrung des Leids stellen und dazu etwas sagen können. Andernfalls lautet die Frage bloß: Ist das Leiden in einen Plan einzuordnen oder nicht? Diese Frage leistet nur eins: sich den Leidenden und sein Leid vom Halse zu halten. Das zeigt auch Stremingers als Alternative zum „Theismus“ empfohlene praktische Philosophie: Die von ihm proklamierte „tragische Weltsicht“ der klassischen griechischen Tragödie lässt von vornherein die Leidenden außen vor: „Weil der Betrachter [der Tragödie] mit großem Leid konfrontiert wurde, quälen kleinere Unannehmlichkeiten ihn nicht mehr. Denn großes Leid macht kleines unfühler, und solange man noch ins Theater gehen kann, gibt es gute Gründe, mit dem eigenen Los zufriedener und gegenüber dem Leben gerechter zu sein.“³³

(3) Offensichtlich verleitet der Begriff „praktische Theodizee“ zu Missverständnissen. Dann nämlich, wenn man „theoretisch“ und „praktisch“ unreflektiert einander entgegensetzt: theoretisch für den Kopf, praktisch für die Hände. In diesem Verständnis hieße „praktische Theodizee“: Wir bringen die Welt jetzt in Ordnung. Das wäre eine Flucht vor der Leidenserfahrung in Aktionismus. Und es bliebe die Frage, warum denn die Welt immer noch nicht in Ordnung ist, d. h. die Fragen, die bisher an Gott gestellt wurden, werden nun an den Menschen gestellt, es käme zur „Anthropodizee“. In diesem Verständnis wäre der Begriff „praktische Theodizee“ tatsächlich eine Verkürzung. Nun ist aber der Begriff der Theodizee von Anfang an und auch zentral praktisch konnotiert: Leibniz’ Theodizee ‚funktioniert‘ philosophisch nur aufgrund der durchgängigen Einheit von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung, von theoretischer und praktischer Vernunft; für Kant jedoch zerbrach diese Einheit, weshalb er die Theodizee gerade nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft verortete.

Begriffe sind nicht geschichtslos und beliebig. Die Begrifflichkeit einer Theodizee „aus praktischer Vernunft“, die diese in der Ethik verortet, ist durch Kant besetzt und erschien mir auch zu formal, zu wenig inhaltlich und konkret, also ohne geschichtlich-gesellschaftliche Dimension. Diese brachte dann Hegel auf seine Weise ein: in absoluter Reflexion des bei sich seienden Geistes, dem alles Andere, Fremde, Widerständige zum Eigenen geworden ist, was bald schon mehr Erschrecken als Begeisterung auslöste. Der Begriff „Lebenspraxis“ hingegen klang mir zu privat und beliebig. Mit „Praxis“ in „praktischer Theodizee“ meine ich demgegenüber die gesamte Weise des menschlichen Umgangs mit Wirklichkeit im ganzen, das was man „epochale Gesamtpraxis“ genannt hat³⁴ und eben auch den „theoretischen“ Zugriff auf Welt umfasst. In ihm sagt sich selbstreflexiv aus, wie Menschen sich selbst und ihre Welt „fassen“. Ob eine gegebene Gesamtpraxis und der jeweilige Begriff von ihr „vernünftig“ ist – diesen Begriff ziehe ich dem Wort „rational“ vor –, das steht heute wie eh und je zur

Debatte. Ein zentrales Kriterium dabei ist m. E. die Wahrnehmung des Leidens und der Leidenden. Denn sofern Vernunft mit Allgemeinheit zu tun hat, kann sie diese nur beanspruchen, wenn sie jene nicht außen vor lässt. Darum bin ich in meiner Lebenspraxis im Kontext gesellschaftlicher Gesamtpraxis auf sie bezogen und ihnen gegenüber in die Verantwortung genommen. Diese geschichtlich-gesellschaftlich situierte Verantwortung ist der Ort, von dem aus die Theodizeefrage neuzeitlich zu behandeln ist, wie ihre Geschichte zeigt: Die Antwortversuche waren immer auch Gegenentwürfe zu einer gegebenen gesellschaftlichen Praxis und ihrer Rationalität.

Der Begriff „praktische Theodizee“ will ernst machen mit der Erkenntnis, dass eine theoretisch-objektive Deutung des Weltgeschehens nicht (mehr) möglich ist, in der das Leiden einen einsehbaren sinnvollen Ort findet. Insgesamt ist ja der Anspruch auf subjektunabhängige Welterkenntnis gebrochen. Insofern ist – jedenfalls theologisch, vielleicht auch philosophisch – zu fragen, wie gläubige, religiöse Menschen der Leidenserfahrung im Angesicht Gottes standhalten: denkend und handelnd.³⁵ Praxis im beschriebenen Sinn ist ja nicht gedankenloses Tun, sie enthält Reflexion, Erinnerung, Erfahrung; und Praxis angesichts des Leidens ist immer auch pathisch bestimmte Praxis, keine reine Aktion, zu ihr gehören Klage und Anklage und das Wissen um das eigene Nicht-Wissen und um die Grenzen menschlichen Handelns. In solchem Handeln aber wird die Wirklichkeit Gottes als rettende behauptet.³⁶ Zugleich damit will der Begriff die ethische Bestimmtheit der Theodizeefrage deutlich machen, sie ist keine neutrale, rein wissenschaftliche Frage. Wir sind hier „Fragende und Gefragte zugleich“³⁷. Das gilt insbesondere im Blick auf die anderen, das Leiden anderer; hier gilt es, Verantwortung wahrzunehmen und anzunehmen.³⁸ Und dann bin ich mit Leidenserfahrungen konfrontiert, die nicht nur das Maß des Bewältigbaren, sondern des Erträglichen, auch nur annähernd Begreifbaren übersteigen: Auschwitz.³⁹ Gerade auch hier sind wir ethisch gefordert: Will ich mich durch irgendeine Deutung selbst retten oder halte ich fest am Recht der Gemordeten auf Rettung, auch dann, wenn ich mir nicht ausmalen kann, wie denn solche Rettung überhaupt aussehen könnte. Das Aushalten der damit gegebenen Spannung gehört zur praktischen Theodizee.⁴⁰

Begriffe – ich wiederhole es noch einmal – sind nicht geschichtslos und beliebig. Das gilt auch für Begriffe wie Theorie und Praxis. Wer im Begriff der praktischen Theodizee nur Reflexionen über „Strategien der Leidbewältigung und -verminderung“⁴¹ sieht, also eine Weise bloßen Machens und Herstellens, wendet auf sie einen naiv-unreflektierter Alltagsbegriff von „praktisch“ und „theoretisch“ an, der der Komplexität des Theorie-Praxis-Problems in keiner Weise gerecht wird.⁴² Schon Aristoteles unterschied Praxis i. e. S. von Poiesis, Kant differenzierte zwischen technisch-praktisch und ethisch-praktisch, was Habermas aufgreift in seiner Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation, von instrumentalem, strategischem und kommunikativem Handeln. Dass im Begriff der praktischen Theodizee die Ebene des ethisch-praktischen, des kommunikativen Handelns die maßgebliche ist, dies dürfte nach den bisherigen Erläuterungen wohl deutlich sein. Und das hat Konsequenzen auch für das, was Theorie heißt und was sie leisten kann. Die im Konzept einer praktischen Theodizee angezielte Priorität der Praxis setzt nämlich einen

starken Theoriebegriff voraus. Theorie ist eben nicht bloß jene Kopfarbeit am Schreibtisch, die auf (technisch-)praktische Anwendung zielt, so wie der Architekt das Haus auf dem Papier plant und der Maurer es gemäß dem Plan erbaut. Theorie hat seit ihren griechischen Ursprüngen theologischen Charakter, sie war ihrem Selbstverständnis nach Kontemplation: Anschauung des Gottes und der göttlich durchwalteten, daher wohlgeordneten Welt, „Schau“ der Vernunftgegründetheit und daher Vollkommenheit des Kosmos. Theorie als Anschauen des ewig gegenwärtigen Seinsgrundes ist „die Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der göttlich durchwalteten Welt. Es ist die Erfahrung, daß mit dem Gott auch die Welt, als wohlgeordneter Kosmos, schon so ist, wie sie sein soll. Daß das Philosophieren aus dieser Erfahrung den Schluß zieht, vollendet nur als reine, von allem praktischen Tun absehbende Theorie sein zu können, ist plausibel; gibt es doch in einer fertigen Welt wesentlich nichts mehr zu tun.“⁴³ Dieses Theorieverständnis scheint mir für den Großteil der theologischen Tradition prägend gewesen zu sein und wirkt untergründig bis heute fort. Aber wie geht das zusammen mit der schon „von Eriugena aufgestellten Forderung, das christliche Denken habe den höchsten Gipfel der Theorie“ – eben das Denken Gottes – „mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte“ – dem Kreuzestod des Gottessohnes – „zu verbinden“⁴⁴? Dominierte nicht in der maßgeblichen theologischen Tradition das Interesse am metaphysisch auf den Begriff zu bringenden „Gipfel der Theorie“ immer wieder die theologischen Aussagen, in denen das abgründige Leiden mehr oder weniger zum Verschwinden gebracht wurde? Wurde nicht das geschichtliche Faktum des Lebens und Todes Jesu seiner Singularität enthoben und als allgemeiner Begriff eingebaut in eine metaphysische Theorie vom Wesen Gottes, wodurch sich das Denken immunisierte gegenüber geschichtlich abgründigen Erfahrungen, indem es diese in die göttliche Geschichte je schon einzuordnen wusste und ihnen allein den Nachvollzug dieses ewigen, im Vorhinein wissbaren Geschehens zumutete?⁴⁵

Einem solchen Theoriebegriff widerspricht die praktische Theodizee, indem sie Theologie insgesamt als praktische Wissenschaft versteht: Theologie ist im Ganzen und in allen ihren Teilen Theorie der Praxis⁴⁶. Solche Praxistheorie ist kein Plädoyer für reflexionsloses Handeln, sie ist ja selbst theoretische Reflexion. Aber als Theorie der Praxis ist sie auf diese als das ihr Vorausgehende angewiesen: ohne die Wirklichkeit solcher Praxis, also ohne die Erfahrung, dass es Menschen gegeben hat und gibt, die tatsächlich in unbedingter Solidarität gehandelt haben und handeln, könnte es solche Theorie gar nicht geben. In solcher Theorie wird diese Praxis sich ihres in ihr selbst enthaltenen theoretischen Gehalts inne: in ihr formuliert sie ihre Voraussetzungen, Implikationen, Aporien, Paradoxien. Sie ist in sich selbst reflektierte Praxis (so sehr diese Reflexion zunächst auch unausgesprochen bleiben mag), die sich in der Theorie zur Aussage bringt, ohne von ihr je ein- und überholt, also aufgehoben werden zu können, weil diese Praxis eben einen kognitiven Überschuss gegenüber der Theorie besitzt, den diese nicht einzuholen vermag. Daher wird nur in solcher Praxis das theoretisch Allgemeine: dass Gott „wesensmäßig“ der Befreier, Retter, Erlöser ist, einsichtig. Der „Gipfel der Theorie“ findet deshalb seine Verbindung mit dem „Abgrund der Geschichte“ erst in solcher universal-solidarischen Praxis,

und das christlich zu Denkende und Auszusagende sind die „Zeichen“ dieser von Gott in Israel und durch Jesus Christus initiierten Praxis, durch die diese sich auf ihrem Weg in der „Spur“ Gottes zu halten sucht. Die im „Gipfel der Theorie“ eingeforderte Allgemeinheit der Rettung aus abgründigem Leiden löst diese Praxis nicht durch eine gedachte Universalität ein, sondern durch die Parteilichkeit für die, die unter der allgemein realisierten gesellschaftlichen Praxis zu leiden haben: für die Bedürftigen. Die Wahrheitsfrage ist so immer zugleich die Frage nach der Gerechtigkeit. Darum ist das Theodizee-Problem bleibend ein praktisches Problem, das es als solches zu bedenken gilt.

Anmerkungen

- 1 So der Vorwurf von ARMIN KREINER: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg u. a. 1997: Die „Betonung von Leidbewältigung und Leidreduktion [...] stellt] keine befriedigende Antwort auf das Theodizee-Problem dar, denn die Frage, warum Gott uns leiden läßt, kann nicht dadurch beantwortet werden, daß man sich nur noch auf die Suche nach Strategien der Leidbewältigung und -verminderung konzentriert.“ (S. 43) Solche Versuche weichen Kreiner zufolge dem eigentlichen Widerspruchsproblem, das die Theodizee sei, „durch willkürliche Redefinitionsvorschläge“ aus. „Der konsequente Verzicht auf theoretisch-spekulative Antworten zugunsten praktisch relevanter Lösungen für den Umgang mit Leid“ erweise sich deshalb als „Verabschiedung [des Theodizee-Problems] bei gleichzeitiger Beibehaltung der Nomenklatur.“ (S. 40; vgl. S. 191-206) Vgl. auch DERS.: *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung*, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001), S. 147-157; dort auch Stellungnahmen zu seinen Thesen, u. a. vom Vf: *Am Problem vorbei gedacht oder Zur denkerischen Anstrengung, die die Theodizee-Frage aufgibt*, S. 185-188.
- 2 So auch PAUL RICŒUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006: „Beim Problem des Bösen kommt ein bestimmtes Denken in Schwierigkeiten, nämlich jenes, das sich den Forderungen logischer Kohärenz unterwirft [...]“ (S. 13) „[...] nicht bedacht wird, dass die Aufgabe des Denkens – gleichzeitig Gott und das Böse angesichts Gottes zu denken – sich nicht erschöpfend lösen läßt mit einer auf logische Widerspruchsfreiheit und systematische Totalität angelegten Vernunft.“ (S. 14) Es komme nun darauf an, „wie man die Herausforderung und auch das Risiko des Scheiterns annimmt: Als Einladung, *weniger* zu denken, oder als Anstoß, *mehr* zu denken – oder gar anders zu denken?“ (S. 13) Das bedeutet: Die „Aporie“, in die die Denkarbeit am Theodizeeproblem führt, „ist eine Abschlussschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird. Diese Arbeit ist aber in der Aporie nicht zunichte gemacht, sondern in ihr aufgehoben. / Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie zwar nicht eine Lösung, aber eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll. Das heißt: Dass sich die Denkarbeit auf der Ebene des Handelns [im moralischen und politischen Sinn (S. 52)] und Fühlens fortsetzt.“ (S. 53)
- 3 JOHANN B. METZ / JOHANN REIKERSTORFER, *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: ThRv 95 (1999), S. 179-188, hier: S. 180.
- 4 MICHAEL-THOMAS LISKE, *Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems*, in: G. Wieland (Hrsg.), *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, S. 153-173, hier: S. 159.
- 5 GEORG BÜCHNER, *Dantons Tod*. 3. Akt, 1. Szene.

- 6 FJODOR M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow*, München 1952, S. 381.
- 7 Vgl. a. a. O., S. 382.
- 8 A. a. O., S. 399.
- 9 ALFRED RÜHLING: *Negativität bei Albert Camus. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems*, Bonn 1974; JOSEF R. GREIPEL: *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht*, Freiburg u. a. 2006.
- 10 Vgl. die Arbeiten von GERD NEUHAUS, der auf die Aporie dieses unbedingten sittlichen Bewußtseins reflektiert: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens?*, Freiburg u. a. 1993; *Menschliche Identität angesichts des Leidens. Wonach fragt die Theodizeefrage?*, in: G. Fuchs (Hrsg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben?*, Frankfurt a. M. 1996, S. 17–52; *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg u. a. 2003 (QD 202).
- 11 HANS KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, S. 85.
- 12 In seiner Ijob-Deutung bestreitet SÖREN KIERKEGAARD die Möglichkeit einer subjektunabhängigen, objektiven Lösung, indem er geltend macht, dass Ijobs Leiden objektiv als „Prüfung“ nur da ist, sofern er sie subjektiv vollzieht, also er selbst sein Leiden als Prüfung annimmt. Eine nur von außen kommende Deutung – ob als Strafe oder als Heimsuchung, wie Ijobs Freunde nahelegen – wird seinem Leiden nicht gerecht. Der Leidende, der die Deutung seines Leids sucht, ist vielmehr immer mitzudenken; jede scheinbar „objektive“, d. h. allgemeine, subjektlose Antwort bleibt in ihrer Abstraktheit unzureichend und wird ja auch von Ijob zurückgewiesen. (*Die Wiederholung*, in: *Gesammelte Werke*, übers. u. hrsg. v. E. Hirsch, H. Gerdes u. H. M. Junghans, Gütersloh 1979ff., 5./6. Abt., S. 1–97, hier: S. 68–82)
- 13 Vgl. EMMANUEL LÉVINAS: *Das sinnlose Leiden*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, S. 117–131.
- 14 Vgl. MARTIN SPLETT, *Darf man das Theodizeeproblem ungelöst lassen? Zur rationalen Rechtfertigung einer Aporie*, in: J. Schmidt u. a. (Hgg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen* (FS J. Splett), Münster 2001, S. 83–102; FRIEDRICH HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, sieht das logische Theodizeeproblem als gelöst, doch nicht das empirische: Gibt es nicht derart schlimme Übel in der Welt, dass ein existenter Gott sie verhindert hätte? Diese Frage freilich „[überschreitet] die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten“ (S. 265) und eine den Streit zwischen theistischen und atheistischen Positionen entscheidende Antwort muss offen bleiben. Insofern „kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen“, die eine Antwort Gottes auf das Warum erwartet (S. 334).
- 15 ARMIN KREINER: *Das Theodizee-Problem und Formen seiner argumentativen Bewältigung*, a. a. O., S. 148.
- 16 Dazu insgesamt JOHANN B. METZ: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006; vgl. auch die Horkheimer-Benjamin-Kontroverse um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen – dazu HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978, S. 305ff.
- 17 „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“ (EPIKUR, *Von der Überwindung der Furcht*. Hrsg. u. übers. von O. Gigon, Zürich/Stuttgart 1968, S. 136)
- 18 So bei GERHARD STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, 12; ARMIN KREINER: *Gott im Leid*, a. a. O., S. 17; FRIEDRICH HERMANNI: *Das Böse und die Theodizee*, a. a. O., S. 239.
- 19 Die (wie ich formulieren würde) „Vorgeschichte“ des neuzeitlichen Theodizeeproblems stellt THOMAS SCHUMACHER, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Frankfurt a. M. u. a. 1994 heraus.
- 20 WILLI OELMÜLLER, *Ist das Böse ein philosophisches Problem?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 251–266, hier: S. 263; vgl. DERS.: *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, S. 194, 314.
- 21 ARMIN MÜLLER, *Theorie, Kritik oder Bildung? Abriss der Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt 1975, S. 84.
- 22 STEFAN LORENZ: *Art. Theodizee*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1066–1073; DERS.: *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791)*, Stuttgart 1997 (Studia Leibnitiana – Supplementa Bd. 31), S. 25f; CARL-FRIEDRICH GEYER: *Die Theodizee – Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992.
- 23 WILLI OELMÜLLER: *Über das Leiden nicht schweigen*, in: J. B. Metz (Hrsg.), *„Landschaft aus Schreien“*. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S. 56–80, hier: S. 60, 63.
- 24 In seinem Vergleich der Weltbegriffe von Leibniz und Kant kommt HEINZ-JÜRGEN HESS (*Le Meilleur des Mondes und das Reich der Zwecke Kants*, in: *Leibniz: le meilleur des mondes. Table ronde, Domaine de Seillac, 7 au 9 juin 1990*, publié par A. Heinekamp et A. Robinet, Stuttgart 1992, Studia Leibnitiana: Sonderheft 21, S. 261–270) zu dem Schluss: „[...] beide Weltbegriffe [sind] Ausdruck des Primats der praktischen im Verhältnis zur theoretischen Philosophie, d. i. der Überordnung der Ethik moralischer Handlungen fähiger vernünftiger Wesen über die Erkenntnistheorie des Menschen. Leibniz' Charakterisierung der Welt als die durch die Güte Gottes geschaffene auch moralisch ‚meilleur des mondes possibles‘ ist ebenso wie Kants Denkgelbilde eines durch die alleinige Gesetzgebung vernünftiger Wesen konstituierten ‚Reichs der Zwecke‘ als Teilaspekt einer für die theoretische Philosophie nur partiell erkennbaren Welt – Ausdruck einer durchgängig ethischen Bestimmtheit der vom Menschen erlebten und gelebten Welt, sei es nun in der Form einer logisch-ontologischen Geschlossenheit Leibnizischer Prägung oder sei es in der transzendental gespaltenen Dualität Kantischer Denkungsart.“ (S. 270) – Verwiesen sei auch auf ODO MARQUARDS „*Theodizee durch Autonomie*“-These: *Idealismus und Theodizee*, in: Ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 52–65; dazu: GEORG CAVALLAR: *Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard*, in: *Kant-Studien* 84 (1993), S. 90–102; STEFAN LORENZ: *De Mundo Optimo*, a. a. O., S. 16–23.
- 25 Vgl. CARL FRIEDRICH GEYER, *Das „Jahrhundert der Theodizee“*, in: *Kant-Studien* 73 (1982), S. 393–405.
- 26 Das habe ich in meiner Diss. herauszuarbeiten versucht: *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt a. M./Bern 1982.
- 27 Hier kann ich nur in äußerster Kürze die Problemstellung bei Leibniz und Kant skizzieren, zur ausführlichen Begründung wie auch zur weiteren Geschichte muss ich verweisen auf mein Buch: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1993; vgl. auch KURT APPEL,

- Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. 2003.
- 28 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Metaphysische Abhandlung*, Hamburg 1958, S. 89.
- 29 Vgl. J. MITTELSTRASS: „Nun gibt es noch eine ganz andere Möglichkeit, Leibniz' so grotesk erscheinende These von der besten aller möglichen Welten zu verstehen. Dazu muß man sich verdeutlichen, daß diese These eben nicht nur etwas mit *theoretischer* Vernunft, etwa im Sinne physikalischer Aussagen über die Welt, sondern auch etwas mit *praktischer* Vernunft, der Art, wie wir uns in der Welt handelnd an ethischen Maßstäben orientieren, zu tun hat. In diesem Falle stünde nicht die *Beschreibung* einer vernünftigen Welt, die zugleich unsere Welt wäre, auf der philosophischen Tagesordnung, sondern die *Herstellung* einer solchen Welt, die unsere Welt werden könnte.“ (*Philosophie in der Leibniz-Welt*, in: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, hrsg. von I. Marchewitz und A. Heinekamp Stuttgart 1990, *Studia Leibnitiana*: Suppl. 27, S. 1-17: 13)
- 30 STEFAN LORENZ, *De Mundo Optimo*, a. a. O., S. 225f.
- 31 MANFRED SOMMER, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt a. M. 1988, S. 181, hier: S. 180f.; Zitat: Kant, Handschriftlicher Nachlaß XIX 222.
- 32 Vgl. VF., *Gott – Freiheit – Leid*, a. a. O., S. 173f; WALTER SPARN, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: NZSTh 32 (1990), S. 207-222, hier: S. 219.
- 33 GERHARD STREMMER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, a. a. O., S. 404f.
- 34 ALFRED SCHMIDT, Art. „Praxis“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1973, S. 1107-1138, hier: S. 1128.
- 35 Vgl. VF., *Leidenserfahrung und theologische Reflexion. Zur Relevanz seelsorgerischer Begleitung vom Leid Betroffener für theologische Theoriebildung*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, Münster 1996, S. 27-52.
- 36 Zur Formulierung „im Handeln behaupten“ siehe: HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, a. a. O., S. 326ff, bes. Anm. 18.
- 37 THOMAS PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: T. R. Peters u. a., *Erinnern und Erkennen*, Düsseldorf 1993, S. 61-72.
- 38 Hier sei nur allgemein auf EMMANUEL LÉVINAS verwiesen.
- 39 Vgl. REGINA AMMICH-QUINN: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i. Ue. und Freiburg i. Br. 1992; SUSAN NEIMANN: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2004, S. 367-411.
- 40 Vgl. VF., *Identität aus Glauben? Zur eschatologischen Gespanntheit gläubiger Existenz angesichts des leidenden Anderen*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen*, a. a. O., S. 92-107.
- 41 Siehe oben Anm. 1.
- 42 Vgl. VF., *Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie*, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Festschrift J. B. Metz zum 60. Geburtstag), Mainz 1988, S. 196-202.
- 43 MICHAEL THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 343f.
- 44 KURT FLASCH, Art. „Gott VI“, in: *Hist. Wb. Phil.*, Bd. 3 (1974), Sp. 741-748, hier: Sp. 747; vgl. VF., *Den Gekreuzigten bekennen. Das Kreuz Jesu und die Praktik des christlichen Gottesglaubens*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, Münster 1996, S. 79-91.
- 45 Vgl. TIEMO RAINER PETERS, *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. Manemann / J. B. Metz (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998, S. 2-5 (bes. Thesen 5 und 6); THOMAS FREYER, *Die Theodizeefrage – eine Herausforderung für eine heutige Christologie?*, in: *Catholica* 52 (1998), S. 200-228.
- 46 Den Praxischarakter des Glaubens hat SÖREN KIERKEGAARD eindeutig herausgestellt: Glaube ist ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen.“ (*Drei erbauliche Reden 1843*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von E. Hirsch u. H. Gerdes, 5./6. Abteilung, Gütersloh 1980, S. 133)

Nicht nur ein Problem des Glaubens – moralische Implikationen der offenen Theodizeefrage

GERD NEUHAUS

1. Eine Ausdrucksgestalt falscher Sensibilisierung?

Büchners berühmtes Wort vom Leiden als dem Fels des Atheismus besitzt eine große Suggestionskraft, jedoch sehr zu Unrecht. Als ich jüngst die Theodizeefrage im Religionsunterricht der Jahrgangsstufe 12 behandelte, fragte ich eine Schülerin, die kurz vorher Mutter geworden war, ob sie bei der Geburt ihres Kindes gelitten habe. Davon wollte sie jedoch nichts wissen. Gewiss habe sie bei der Geburt heftige Schmerzen gehabt, aber Leid sei der falsche Ausdruck. Denn immerhin habe sie im Schmerz zugleich dessen Wozu erfahren.

In der Tat bedeutet Schmerz nicht automatisch Leid. Dies gilt wie im genannten Beispiel zunächst überall dort, wo der Schmerz nicht nur sich selbst fühlen lässt, sondern zugleich auf die Wahrnehmung seines Zwecks ausrichtet. Schon bei Heinrich Heine lesen wir: Niemand würde den Zahnarzt

aufsuchen, wenn der Zahnschmerz auch nur annähernd erträglich wäre. Wie wenig Schmerz notwendig Leid bedeutet, zeigt auf ganz andere Weise der Masochist, der ihn als Erfüllung sucht. In diesem Sinne kommt Leid nicht allein durch objektive Widerfahrnisse zustande, sondern auch durch eine entsprechende Disposition des subjektiven Bewusstseins. Insofern kann die Artikulation von Leid auch ganz schlicht eine Übersensibilisierung auf das momentane Wohlergehen anzeigen. Odo Marquard liest in diesem Zusammenhang die neuzeitliche Verschärfung der



Theodizeefrage als Anzeige dafür, dass der Mensch es fertig bringe, unter immer weniger immer mehr zu leiden, und bezeichnet dieses Phänomen als „Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom“. Schon 100 Jahre zuvor assistierte ihm Nietzsche mit dem Rat, Leiderfahrung durch Leidvermehrung zu bewältigen. Denn das zum Normalzustand gewordene Leid verliert seinen Stachel. Entsprechend lehrt uns der Buddhismus, unsere Erwartungen an das Leben auf ein enttäuschungsresistentes Maß zu reduzieren.

2. Eine moralische Frage und eine voreilige Entschuldigung

Ist die Theodizeefrage also nur eine Folge von Übererwartungen an das Leben, die durch ein Realitätsprinzip gebändigt werden sollten? Sie kann nur dann mit einem nicht relativierbaren Geltungsanspruch auftreten, wenn wir sie als eine moralische Frage begreifen. Als solche meldet sie sich überall dort an, wo menschliches Leben nicht mehr als Zweck geachtet, sondern als gleichgültiges Mittel für einen Zweck verschlissen wird, an dem es keinen Anteil mehr gewinnt. Dies kann durch Menschen, aber auch durch Naturgewalten geschehen. Im erstgenannten Fall sprechen wir vom Bösen, dem *malum morale*, im letztgenannten vom Übel, dem *malum physicum*. Wenn die fragende Anklage Gottes also auf einem moralischen Fundament erwächst, stellt sie in der Tat einen Glauben in Frage, der sich monotheistisch auf einen Gott bezieht, welcher die Welt erschaffen hat und sie vollenden wird. Denn wie schon Epikur feststellte: Ein allmächtiger Gott *könnte* das Leid abschaffen, und ein gütiger Gott *wollte* es abschaffen. Da es aber unbezweifelbar das Leid gibt, kann Gott entweder nicht allmächtig oder aber nicht gütig sein. Angesichts dieser Alternativen scheint Stendhal noch gnädig mit Gott umzugehen, wenn er dessen offenkundige Teilnahmslosigkeit gegenüber dem menschlichen Leid damit entschuldigt, dass er auch gar nicht existiere.

3. Theodizeeversuche und ihr gemeinsames Problem

Das Christentum hat demgegenüber eine Reihe von Theodizeeansätzen hervorgebracht, die alle darin übereinkommen, dass sie das, was uns als Ohnmacht oder Lieblosigkeit Gottes erscheint, in einem erweiterten Kontext als Ausdrucksgestalt einer Macht und einer Liebe begreiflich machen, die weiter reicht als alles, was wir bisher mit diesen Begriffen verbunden haben. Das kennt jeder erwachsene Mensch im Rückblick auf die Phase der eigenen Pubertät: Wo wir uns von den eigenen Eltern missverstanden und allein gelassen fühlten, galt dieses Gefühl nicht selten einer Liebe, mit deren Wahrnehmung wir momentan überfordert waren. Auf ähnliche Weise laufen alle Theodizeeansätze darauf hinaus, dass *in Wirklichkeit* das Böse gar nicht so böse und das Übel gar nicht so übel ist. Dabei ist mit Hegel der Begriff der Wirklichkeit in einem ganz wörtlichen Sinne zu verstehen. Denn was etwas in Wirklichkeit ist, wird erst in seinen Wirkungen offenbar. Meine eingangs erwähnte Schülerin hatte es bei der Geburt ihres Kindes in dieser Hinsicht leicht, denn die genannte Wirklichkeit war für sie im Geburtsschmerz schon zu fühlen. Schwieriger wird es, wenn der Schmerz und seine Wirklichkeit weiter auseinanderliegen. Hegel zeigte dies am Terror der Französischen Revolution auf, der seiner *Erscheinung* nach ein Blutbad, seiner *Wirklichkeit* nach die Geburtsstätte des freiheitlichen Rechtsstaates war. Noch schwieriger wurde es für Ruprecht

in Kleists Komödie „Der zerbrochne Krug“: Aus der Schlüssellockperspektive musste er mit ansehen, dass seine Braut Eve nachts den Dorfrichter Adam in ihr Zimmer gelassen hatte. Was er mit seinen eigenen Augen leibhaftig als ihn erschütternde Treulosigkeit beobachtete, konnte doch kein Trugbild sein! Zur Rede gestellt, mutete Eve ihm jedoch zu, gegebenenfalls bis zum Jüngsten Tag zu warten, falls es ihm in diesem Leben nicht gelänge, seine beschränkte Schlüssellockperspektive zu überwinden. Hatte sie doch durch diese scheinbare Treulosigkeit den zudringlichen Richter öffentlich blamiert und zugleich ihren Geliebten vor dem Kriegsdienst bewahrt, den der Richter ihm angedroht hatte. Spätestens im Jenseits würde er erkennen, dass ihre augenscheinliche Treulosigkeit in Wirklichkeit eine Gestalt der Treue war, die nur mit einer entschränkten Gestalt seines jetzt beschränkten Bewusstseins erkennbar ist.

Hier vollzieht sich eine *Depotenzierung* des Bösen bzw. des Übels. Deren Wahrnehmung wird zum Ausdruck einer beschränkten Perspektive, so dass erst in einem höheren Zusammenhang das Gute sich als Wirklichkeit des vermeintlich Bösen enthüllt. Das Gleiche gilt für weitere Theodizeeansätze. Wenn etwa die Wirklichkeit des Negativen darin besteht, die Positivität des Positiven kontrastierend hervortreten zu lassen, dann ist das Negative dem Positiven funktional eingeordnet. Und wenn das Böse der Preis der Freiheit ist, wie intellektuell und spirituell durchaus beeindruckende Theodizeeversuche zeigen wollen, dann ist es wiederum in ein höheres Gut integriert.

Allerdings zahlen alle diese Theodizeeversuche einen hohen Preis. Sofern nämlich Menschen für ein Gut leiden und sterben, das ihnen vorenthalten bleibt, muss die Theodizee selbst als ein unmoralisches Unternehmen gelten. Denn Moral besteht in der Weigerung, Menschen als Mittel zu verbrauchen. Letzteres geschieht aber zwangsläufig in der Theodizee. Sie rechnet einen großen Teil der Menschen „unter die Kategorie der Mittel“, wie Hegel unumwunden eingesteht. Dann aber erklärt die Theodizee nicht das *malum*, sondern wird selbst zu einem *malum*.

Man mag einwenden, die Würde des Menschen bestehe doch gerade darin, sich aus eigener Entscheidung für andere hingeben zu können. Darum sei es gerade im moralischen Sinne die äußerste Realisation menschlicher Selbstbestimmung, sich hinzugeben für etwas, wovon man in einem ganz realen Sinne nichts mehr hat. Aber erstens bleibt diese Möglichkeit einer Einwilligung in ihr Schicksal vielen Opfern vorenthalten. Und zweitens ist da noch das Leiden und Sterben der kleinen Kinder. Sie sind, wie Dostojewskijs Iwan Karamasow zu Recht feststellt, der eigentliche Fels, an dem jede Theodizee zerschellt, denn ihnen ist die Möglichkeit einer freien Sinngebung ihres Sterbens entzogen.

4. Die Wiederkehr des gleichen Problems im moralischen Bewusstsein

So erscheint eine befriedigende Theodizee menschlich unmöglich. Aber einem moralischen Bewusstsein, das sich vom Glauben an Gott verabschiedet hat, geht es auch nicht besser. Denn wenn es ehrlich ist, erlebt es sich als eingesenkt in jene tödlichen Mechanismen einer Welt, die es doch überwinden will. Das gilt in einer doppelten Hinsicht: Erstens kann es eine moralische Weltordnung nur herbeiführen, indem es

sich derjenigen Mittel bedient, welche die gegebene Weltordnung ihr bereitstellt. Damit bleibt aber jeder Schritt in eine moralische Weltordnung von der Macht des Bösen infiziert. Kant hat diesen Sachverhalt als *Antinomie der menschlichen Freiheit* bestimmt. Zweitens ist das moralische Bewusstsein keine eigene Sektion im Ich, sondern es bleibt bestimmt durch das, was Kant das „Pathologische“ nennt: durch Affekte, Stimmungen, soziale, biologische und historische Determinationen. Vereinfacht könnte man von einer moralischen *Vernunft an sich* und einer *Vernunft in uns* sprechen. Beide lassen sich unterscheiden, aber doch nicht voneinander trennen, denn die Erstere ist in Letzterer immer nur gebrochen durch pathologische Momente realisiert. Was das heißt, hat *Albert Camus* eindrucksvoll in seiner Erzählung „Die Pest“ gezeigt: Nicht selten erwacht das moralische Bewusstsein, in dem der Andere zur unbedingten Verpflichtung wird, zu spät oder erst angesichts des Bösen, das Dritten unheilbar widerfährt. So lesen wir zusammenfassend: „Die einzige Art, die Leute zusammenzubringen, besteht immer noch darin, ihnen die Pest zu schicken.“ *Walter Benjamin* geht in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ sogar noch weiter und zeigt in der neunten These, wie sehr derjenige geschichtliche Prozess, in dem sich das moralische Bewusstsein der menschlichen Würde bildet, eine einzige moralische Katastrophe ist.

Ein moralisches Bewusstsein, das die Bedingungen seines eigenen Zustandekommens unverdrängt wahrnimmt, kann darum nur Letztere verurteilen. Oder um es noch einmal mit Kant zu sagen: Es kann nur „auf ein Verdammungsurteil antragen“. Nun haben wir aber festgestellt: *Vernunft an sich* und *Vernunft in uns* lassen sich begrifflich unterscheiden, aber realiter nicht trennen. Erstere ist in Letzterer realisiert, so dass im genannten Verdammungsurteil die Vernunft sich selbst verurteilt. Soll die Vernunft an besagtem Widerspruch nicht zerbrechen, dann hat sie zwei Möglichkeiten:

Sie kann ihn verdrängen. Einer dieser Verdrängungsmechanismen ist dort gegeben, wo sie ihre eigenen Geltungsprobleme stellvertretend bei ihrem Gegenüber, dem Glauben, behandelt. Denn der immer wieder – übrigens zu Recht – erbrachte Nachweis, dass jeglicher Theodizeeversuch zu Lasten von Opfern geschieht, die an dem Gott jeweils rechtfertigenden Gut keinen Anteil mehr gewinnen, benennt strukturell ein Problem, in dem das moralische Bewusstsein selbst steckt.

Sie kann einen Gott postulieren, der sich derjenigen Opfer annimmt, zu deren Lasten wir – und sei es noch so ungewollt und ohnmächtig – leben. Diesen Weg sind auf unterschiedliche Weise sowohl Kant als auch Benjamin gegangen. Nur ist dieser Gott wiederum der unbeantworteten Theodizeefrage ausgesetzt.

5. Die Theodizeefrage als Ausdruck moralischer Hoffnung

So haben wir uns einstweilen im Kreis gedreht: Die unbeantwortete Theodizeefrage lenkte uns auf offene Geltungsprobleme des moralischen Bewusstseins, und diese führten uns wieder zur Idee eines Gottes, an den jedoch die Theodizeefrage gerichtet werden muss. Und doch sind wir nicht wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angekommen, sondern haben uns spiralförmig auf eine höhere Reflexionsstufe begeben. Denn die Geltungsprobleme des moralischen Bewusstseins und die der Theodizee konvergieren an einem gemeinsamen Punkt. Dieser Punkt ist durch den Begriff des

Opfers markiert, zu dessen Lasten nicht nur die skizzierte Rechtfertigung Gottes erfolgt, sondern sich auch das moralische Bewusstsein bildet, welches Gott dann anklagt.

Die eigene Lädierung erkannt zu haben, bedeutet eine reflektierte Selbstbeschränkung des moralischen Bewusstseins. Darin hält es sich für eine Überbietung und Entschränkung offen. Darüber hinaus erlaubt diese reflektierte Selbstbeschränkung eine kritische Bewertung der genannten Theodizeeversuche, die allesamt eine Leistung eben dieses Bewusstseins sind. Denn wenn alle Theodizeeansätze an dem Problem des Opfers scheitern, von dem das moralische Bewusstsein selbst entstellt ist, dann muss die Theodizee gerade in ihren Aporien als Projektionsgestalt derjenigen Defizite gelten, in denen das moralische Bewusstsein selber steckt. In dieser reflektierten Gestalt kommt nun der postulierte Gott gerade als eine Instanz in den Blick, von der diejenige Entschränkung unseres Bewusstseins erhofft werden kann, in der die Theodizeefrage beantwortbar wird. Dies gilt umso mehr dann, wenn der Glaube Gott als die Wirklichkeit einer unbedingten Liebe zur Sprache bringt, die in der Gestalt des Kreuzes dort mächtig wird, wo die Vernunft schwach ist: an der Realität des Opfers.

Damit ist die Theodizeefrage nicht beantwortet, aber sie hat ihre Gestalt verändert. Sie ist nicht mehr die in Fragegestalt verkleidete Verurteilung Gottes, sondern wird zur echten Frage, die von Gott eine Antwort erhofft, die sie sich selbst nicht mehr geben kann. Sie ist Ausdruck einer reflektierten Selbstbeschränkung moralischer Vernunft, die ihre eigenen Defizite nicht verdrängt und sich im Blick auf den Gekreuzigten für eine Antwort offen hält, die allein von Gott kommen kann.



Zum „Fels des Atheismus“

JÖRG SPLETT

„... nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras, warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten...“

So springt bei Georg Büchner der Deputierte Thomas Payne einem Miteingekerkerten bei, der um Hilfe gegen seine Zweifel am gemeinsamen Unglauben bittet.

Natürlich sind Leid und Bosheit ein Stein des Anstoßes gerade für den Glaubenden. Und er sieht sich für sich selber wie im Namen des von ihm geglaubten Gottes dazu verpflichtet, „Rechenschaft von seiner Glaubens-Hoffnung zu geben“ – „jedem, der fragt“ (1 Petr 3,15). Fordert Achtung vor dem Leiden Selbstrücknahme, so die Ehre Gottes das Zeugnis.

Dabei ist vorweg dem Büchner-Wort auch der Hinweis auf das Gefühl zu entnehmen. C. S. Lewis, der nach dem Tod seiner Frau über Gott als Sadisten sinniert, ruft sich am folgenden Morgen zur Ordnung: „Es war mehr Aufschrei als Gedanke [...] Warum gebe ich im Geist solchem Schmutz und Unsinn Raum? Hoffe ich weniger zu fühlen, wenn sich das Gefühl als Denken verkleidet? Sind all diese Aufzeichnungen nicht das sinnlose Sichwinden eines Mannes, der die Tatsache nicht wahrhaben will, daß sich mit Leid nichts anderes tun lässt, als es eben leiden?“¹

Dem Gefühl ist in der Tat mit Denken zu begegnen. Auch dies ein Grund für Anti-Theodizeen-Konjunktur in antirationalen Zeiten. – Doch natürlich wäre bloßes Denken machtlos gegenüber dem Gefühl. Und selbst in einer theoretischen Erörterung, wie sie hier ansteht, geht es nicht um bloßes, sondern um gewissenhaftes Denken, intellektuelle Redlichkeit.

I. Die Zuspitzung des Problems

Angefragt wird der Glaube seit je, von „innen“ wie „außen“: Der Gläubige fragt sich und seinen Gott. Und er hält seinem Gott die Frage der anderen an ihn vor. So der Beter des 42. Psalms: „Tränen sind mein Brot bei Tag und bei Nacht; denn man sagt zu mir den ganzen Tag: Wo ist nun dein Gott?“ Führte dies früher den Glaubenden dazu, mit Gott zu hadern, so scheint es heute Seine Leugnung zu rechtfertigen.

Man weist auf die schrecklichen Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts hin: Völkermorde, Krieg, Vertreibung, mit dem Höhepunkt der Shoa. Vor der Breite der Antworten jüdischer Theologie sollte der christliche (und zudem deutsche) Philosoph sich wohl auf respektvolle Kenntnisnahme beschränken. Ja, erst einmal zu schweigen hätte er sogar zu einem Satz wie dem E. Wiesels: „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist,

sondern das Christentum.“² Aber schon hier nicht auf Dauer: nicht um seinen- oder der Christenheit willen, doch wegen des Namens Jesu Christi.

Anders steht es im Blick auf christliche Theologen, vorzüglich nachgeborene Deutsche. Hier drängt sich die Rückfrage auf, ob solche Autoren erst des Massenmords bedürfen, um auf Fragen zu kommen, die das Hungerweinen eines einzigen Kleinkindes aufwecken müsste, von Schlimmerem durch die Geschichte hin seit Abel zu schweigen. Wo bleiben die Opfer vor Auschwitz? (Und wo wird dabei Kains gedacht, der doch sich selber Ärgeres angetan hat als seinem Bruder?)

II. Flucht- und Übersprungsreaktionen

1. Die Situation ist derart belastend, dass man kaum erwarten kann, der Mensch werde sich ihr stellen. Im Gegenteil. Manche fordern den Verzicht auf Denken und Verstehen. Gott sei eben Gott und der Mensch habe sich zu fügen. Unsere Maße und Vorstellungen auch von Gut und Böse seien eben nur für uns hier gültig, nicht für Gott. Entweder weist man ihm seinen Ort „jenseits von Gut und Böse“ an oder erklärt, Liebe und Güte seien bei Ihm ganz etwas anderes als bei uns. Es wäre Anmaßung, wollten wir über ihn und sein Weltregiment rasonieren.

Aber es geht gar nicht darum, Gott zu rechtfertigen, sondern den Glauben an ihn: das Vertrauen und Hoffen auf Ihn und die Anbetung Seiner. Vertrauen und Anbetung können nicht der undurchsichtigen Welt, wie sie ist, nicht einem puren X, von dem sie abhinge, gelten noch einer unverständlichen Sakralmacht, die wir als Gegensatzeinheit aus Gut und Böse vorzustellen hätten. Und hieße Gerechtigkeit bei Gott etwas ganz anderes als bei uns, erklärt G. W. Leibniz in der Vorrede zur Theodizee, dann hätten wir keinen Grund, „seine Güte und Gerechtigkeit zu loben [...] wie wenn der allerböseste Geist, der Fürst der Dämonen oder das böse Prinzip der Mächte Beherrscher der Welt wäre.“³

2. Darauf hört man bis heute – unter Berufung auf die Umkehrung aller Maßstäbe durch Jesus Christus, in Option für Bescheidenheit und Demut gegen „Geistesstolz“ – das alte „credo quia absurdum“.

Hierzu rechne ich auch Vorschläge – nicht von Christen- tumsgegnern, sondern von Theologen – , auf das Vollkommenheitsprädikat für Gott zu verzichten. „Auch Gott kann schuldig werden; ja, da er die Liebe ist, muß er schuldig werden.“ „Denn es ist die Schöpfung Gottes ‚Sündenfall‘, sein Zwangstod, sein Fall aus aller Freiheit...“⁴ Jedenfalls sei seine Allmacht zu verabschieden. So auch Christen, seit Hans Jonas die Lurianische Lehre vom „Zimzum“, der Selbstrücknahme Gottes in seiner Schöpfung, wieder aufgenommen hat, um am Bekenntnis Seiner Liebe festhalten zu können.

Solchen Theologen sind aber drei Rückfragen zu stellen: a) Worauf wollen sie als Boten eines ohnmächtigen Gottes die Hoffnung stützen, die sie (1 Petr 3,15) zu verkünden haben? b) Was sagen sie zu Schriftstellen wie Mt 26,53 (auch wenn man nicht bei ersten biblischen Zeugnissen der Allmacht stehen bleiben darf, die das Böse direkt auf Gott zurückführen)?

c) Hätte der Schöpfer – im Blick auf „Witwen und Waisen“ – nicht auch seine Selbstentmächtigung zu vertreten? Oder will man die Freiheit seines Schaffens bestreiten?

So oder so aber scheinen wir damit vor Positionen zu stehen, für die Odo Marquard die schlagende Formel „Atheismus ad maiorem Dei gloriam“ geprägt hat.⁵

III. Dualistische oder monistische Lösungsversuche

1. Seit je hat man dieses Problem dadurch zu lösen versucht, dass man Gott personale oder auch sachhafte Gegen-Wirklichkeiten gegenüberstellt. Die Welt, wie sie ist, erscheint dann nicht einfach als sein „Produkt“, sondern als das Ergebnis einer Auseinandersetzung, die unvermeidlich ihre Spuren hinterlässt.

Personal genommen geht es um einen „Feind“, den Gegengott, am ausgeprägtesten im Parsismus. In der Geschichte des Christentums erhält immer wieder der Teufel, Satan, diese Rolle zugewiesen, der doch von Gott geschaffen und im Sein gehalten wird.

Weniger mythisch vielleicht, und einerseits nicht so „dramatisch“, andererseits dafür ganz unabänderlich stellt sich die Lage dar, wenn man den Gegner durch Gegenständlichkeit ersetzt. So erklärt etwa Platon, zwar habe Gott in seiner neidlosen Güte gewollt, „daß nach Möglichkeit (!) alles gut und nichts schlecht sei“; doch setze die Materie dem Ordnungswillen Grenzen; „denn das Körperhafte befand sich in großer Unordnung, ehe es zur jetzigen Ordnung (des ‚Kosmos‘) gelangte“⁶.

2. Neben solchen Konzepten dualen Kampfes, sei es mit Widermächten oder zumindest mit widerständigem Material, stehen monistische Entwürfe. In ihnen ist von einem Ausströmen Gottes oder einem Sich-Durchringen zu sich selbst die Rede. Die Welt wird dann statt als Werk als Leib oder Schicksal des Göttlichen gedeutet. Als Beispiel sei Plotin, der Begründer des Neuplatonismus genannt. Sein Wort für die Entstehung des Kosmos ist „Apórrhoia“ = Emanation. Und sein Lieblingsbild für das hiermit Gemeinte ist das ins Dunkel ausstrahlende Licht. Es nimmt mit der Entfernung vom Zentrum ab, und die äußerste Licht- oder Feuergrenze ist die Materie. Sie heißt ausdrücklich „das wahrhaft Böse“. Als „automatischer“ Hervorgang aus dem Guten existiert dieses Böse ebenso notwendig wie das Gute.

3. Solch emanatistischem Monismus wäre der evolutive an die Seite zu stellen. Doch dürfte auch das bisher Skizzierte genügen, um die Grundstrategie dieser außerbiblischen Antwortversuche zu zeigen. Schuld, das moralische Übel, wird in solchen Philosophien auf das physische Übel zurückgeführt. Dieses wird dann entweder als naturhafte Gegenmacht aufgefasst oder als unvermeidliche Mangelerscheinung der Welt verstanden, wenn man es nicht gar positiv würdigt, als Kontrastmoment in der gesamt-kosmischen Harmonie.

IV. Die klassische Antwort

Auch im Christentum zeigen die Lösungsversuche, theoretisch wie praktisch, ein breites Spektrum: Strafe, Sühne, Prüfung, Erziehung, Reifung, Läuterung, ja Gottes-Einigung... Auf- ruf zu geduldigem Erleiden wie zu Abhilfe und Widerstand,

schließlich zu Dankbarkeit und sogar Leidverlangen. „Nicht erst bei Augustinus, aber bei ihm gebündelt und weiterentwickelt, finden wir dann die drei klassischen Versuche, Gott (als den Inbegriff des Guten) von dem Vorwurf zu entlasten, er sei für die Übel in seiner Schöpfung verantwortlich: den ordnungstheoretischen, den privationstheoretischen und den (erb)sündentheoretischen Ansatz.“⁷

1. Vom Ordnungsansatz war soeben die Rede. Ob „statisch“- ästhetisch (wonach das Bild auch dunkle Stellen braucht), vollendet bei Leibniz, oder dynamisch-evolutiv – philosophisch am anspruchsvollsten bei Hegel – , sein Ungenügen angesichts des Leidens der gequälten Kreatur bedarf nicht vieler Worte.

2. Nötig sind die indes zum *ontologischen* Verständnis des Übels als „privatio boni“ = des Guten Ermangeln, oder genauer: Beraubtsein. Heute wird diese These von Philosophen wie Theologen geradezu einhellig und oft genug mit Empörung verworfen. Verständlich aufgrund eines Missverstehens, das ich weniger verständlich finde.

Sie wird nämlich, erstens, niemals als Lösung des Problems vorgetragen, sondern als unabdingbare Voraussetzung möglicher Lösungen. Es geht zunächst um nichts anderes als darum, grundsätzlich die Rede von Allmacht und Güte Gottes festhalten zu können.

Und es wird, zweitens, mitnichten behauptet, es gebe kein Übel – oder es sei halb so schlimm. Vielmehr ist das Übel als solches: als Übel zu denken.

Beginnen wir mit dem zweiten: Hätte das Übel/Böse eigenes Sein, müsste es sich (wie bei den Dualismen) bis ins Absolute hinein steigern lassen. Wie aber, als was müssten wir es denken, wenn es in Absolutheit gedacht werden sollte? Als eine Gegensatz-Gehaltlichkeit zum Guten, nach dem Modell der Lebensgegensätze wie Warm-Kalt, Hell-Dunkel, Einheit-Vielheit, Inhalt-Form, Rund-Eckig, Hart-Weich, Aktiv-Passiv..., gipfelnd im mythischen Ur-Gegensatz Männlich-Weiblich.

Und in der Tat ist dies der schon angesprochene gnostische Umgang mit der Thematik. Gut und Böse gehören zur Fülle des Lebens. Damit ist aber die Schlechtheit des Schlechten und die Bosheit des Bösen verschwunden. Was nämlich soll schlecht/böse noch heißen, wenn nicht, dass es nicht sein soll? Gehört es indes zur Ganzheit des Ganzen, dann wäre es selbstverständlich zu wünschen. Statt also *bonum* und *malum* als polare Gegensätze zu fassen, ist das Böse als Widerspruch zur Gegensatz-Einheit von Lieben und Liebe zu sehen. Als Widerspruch-zu aber kann es grundsätzlich nicht absolut-selbststeigen werden.

Ebensowenig ist es in solchem Verständnis schlicht eine „Subtraktion“, wie offenbar viele „privatio“ lesen; es stellt vielmehr eine parasitäre Perversion dar. Darum bedarf man seiner auch keineswegs zur tieferen Erfahrung des Guten. Nicht Lärm macht für Musik empfindsam, im Gegenteil. Wohl aber Stille. Und Stille ist um eine Dimension mehr als das Fehlen von Lärm (was dem von Lärm Gepeinigten gleich ist – so wie ein Verdurstender nach Flüssigkeit lechzt, ein Vereinsamter nach Zuspruch, ohne Sinn für die „Herzerfreulichkeit“ des Weins oder die Festlichkeit von Liebe).

Das Wahre/Gute zeigt sich in sich selbst – und im Schmerz seines Fehlens erscheint dann das Falsche/Üble als solches; das Licht leuchtet in und aus sich, es kann sich in den Farben als seinen „Taten und Leiden“ zeigen; es zeigt sich und das Dunkel: „So ist die Wahrheit Maß ihrer selbst und des Falschen.“⁸ Der Finsternis bedarf es nicht.

Darum lässt Gott sich nicht als Schöpfer des Schlechten/Bösen denken. Da aber alles, was nicht Er ist, seine Schöpfung ist, kann das Schlechte/Böse nicht als solches subsistieren = nicht den Selbststand eines Dings oder Seienden haben. Sein hat die durch es geminderte und pervertierte Wirklichkeit – und diesem Sein verdankt sich alle „Kraft des Bösen“. Welch ein merkwürdiges Bild vom Guten und der Liebe aber (bürgerliche Bravheit?), ohne Dank-Erinnerung daran, was er ihr verdankt, muss jemand haben, der schreibt, „dass mit besseren Argumenten das Übel als das eigentlich Reale und das Gute lediglich als Abwesenheit von Übeln anzusehen“ sei.⁹

3. Spätestens hier wird es unerlässlich, klar zwischen „physischem“ und „moralischem“ Übel zu unterscheiden, zwischen einerseits Schmerz, Leiden, Leid, Fehlern und Mängeln, Unglück, Tod und Zerstörung und andererseits dem willentlichen Nein zur Liebe und dem Guten. Nicht alles Leid ist mit der Liebe unvereinbar, doch bewußte Lieblosigkeit, das Böse. Darum gehört zum Stichwort „privatio“ das Begriffspaar „Zulassung – Verursachung“.

Auch diese Unterscheidung beantwortet – selbstverständlich – die Warum-Frage der Leidenden nicht.¹⁰ Ebenso stimmt, dass sie im Blick auf das *Leid* „letztlich zweitrangig“ ist (451). Darum ist Rahners Titelfrage mit dem Doppelsinn des „läßt“ treffend: „Warum läßt Gott uns leiden?“ Nicht entbehrlich aber ist diese Unterscheidung, und das sagt er ausdrücklich (allerdings so beiläufig, dass es wohl mancher überlesen hat, der sich auf ihn beruft), bzgl. des Bösen, der Schuld: Wer nämlich Böses tut/bewirkt, ist selber böse; wer es zulässt, muss erst gefragt werden, ob/wie er das verantworten könne, ehe man über ihn urteilt. – Dass andererseits kein „unlöslicher Zusammenhang zwischen von Gott gewollter Freiheit in der Welt und faktischer Schuld der Kreatur besteht“, liest man hier (452) gleichfalls deutlich (auch das würde ja das Böse in unerlaubter Weise „entbösen“).

Mitnichten wird also Gott – und sei es auch nur „zunächst“ – durch diese Klärungen „von der Verantwortung für die Existenz der Übel in der Welt freigesprochen“.¹¹ *Verantwortlich* ist Er als freier Schöpfer ohne Frage. Aufgeschoben und offengehalten ist hiermit das Urteil über Seine *Schuld*. Weder freigesprochen noch verurteilt, findet Er sich der Erwartung von Freund und Feind gegenüber, dass Er sich verantworte. (Und seine Freunde erwarten mit Zuversicht die Rechtfertigung Seiner.¹²)

V. „Wenn Gott, woher das Übel? Woher das Gute, wenn Er nicht ist?“

1. Die Doppelfrage liest man in Boethius' Schrift „Trost der Philosophie“. Selbstverständlich ist die zweite nicht als Theodizee-Antwort an Atheisten gemeint, sondern als Erklärung, warum man die erste noch für ein Problem, statt (atheistisch) für erledigt hält.

Versteht man den Glauben als Hypothese, dann ist in der Tat nicht einzusehen, warum man ihn festhält, wenn man (noch) keine Lösung für dies gewichtige Problem hat. Aber warum überhaupt dann sich so darum mühen, wenn er nur eine kosmologische Hypothese unter anderen darstellt?

Anders – und mitnichten „lyrisch“ gemeint, sondern ganz „prosaisch“ – im personalen Bezug. „Logon didónai“ – Rechenschaft steht selbstverständlich auch und gerade hier an. Aber Beharren und „Hartnäckigkeit“ (C. S. Lewis: obstinacy¹³) können jetzt Treue heißen. Weder gedanken- noch wortlos: Protest und Argument sind dann so wenig Alternativen wie Reden-zu und Reden-über, ja Gebet und „Praxis“ überhaupt; doch auch nicht gleichen Ranges: das zweite dient jeweils dem ersten.

2. Auf die erste Frage lautet die Antwort zuletzt, soviel an Vorletztem zu sagen sein mag: *Ich weiß es nicht*. Es ist an der Philosophie, Antwort-Programme, die mehr sagen wollen, ihrer Haltlosigkeit zu überführen. Und das gilt nicht allein für positive Angebote. Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch. Das Theodizeeproblem ist in der Tat unlösbar. Eben darum aber sollte man sich auch den Lösungsversuch durch Leugnung Gottes versagen. Er unterbietet das Frageniveau – und nimmt übrigens Ijob zu allem anderen noch seine Würde: sein Protest wird Irrtum, sein Appell an den Heiligen anthropomorph, seine Hoffnung kindliche Illusion.

Auf die zweite Frage aber heißt die Antwort *nicht*: Ich weiß nicht. Sehr wohl nämlich *wissen* wir: Wenn kein Gott ist, dann gibt es – letztlich – kein Gutes. Nicht in der Zukunft, für die Zu-kurz-Gekommenen, Erniedrigten, Beleidigten; erst recht nicht für die Henker – oder auch tatenlosen Genießer. Von dorthier jedoch auch nicht ernstlich im Heute. Glück wäre dann nur aufgrund von Wegsehen, „Vergessen“, denkbar. Wird dies aber der Erfahrung und unserer Dankbarkeitspflicht gerecht? Ist uns nicht unreduzierbar das Gute begegnet? Allem anderen voraus in der – durchaus belastenden und demütigenden – Gewissenserfahrung. Wie zu Newman hinübergesprochen kommt bei Lévinas Gott als der Heilige ins Denken: als jene Macht, die uns „zur Güte drängt“.¹⁴

Das ist nicht der unerlaubte Versuch, die Frage nach dem, was wir hoffen dürfen, mit einer Auskunft auf die, was wir tun sollen, zu beantworten. Wir bleiben durchaus in der Theorie. Danach aber ist die Doppelfrage des Boethius auch doppelt zu beantworten: Ich weiß nicht – ich weiß. Ich weiß nicht, warum (die Zulassung von) Leid und Bosheit. Ich weiß, dass im Ernst es ohne Gott kein Gutes gibt. Ich weiß zugleich (will sagen: ich habe erfahren und erfahre), dass es das Gute gibt (dass es sich mir gibt und vor allem, dass es sich mir aufgibt). Darin aber gibt sich *der* Gute: Gott.¹⁵

VI. Selbst-Rechtfertigung

Diese Erfahrung erzwingt nichts. Doch sie erlaubt in Redlichkeit die Entscheidung für einen Glauben, der die Antwort auf die erste Frage von Gott selbst erwartet. (Und nur von Ihm – mit weniger nicht zufrieden.) Dass der Glaube(nde) daran (auch gegen gewisse theologische Frageverbote) festhält, sehe ich aus der Würde seiner selbst wie dessen, dem er wissend glaubt (2 Tim 1,12), geboten.

Obendrein verbinden Protest und (An-)Klage ihrerseits nochmals das ‚über‘ und ‚zu‘ im selben göttlichen Adressaten: „Eli lema? – Mein Gott, warum?“ Das Problem ist zum Vorwurf geworden; der Fragende wartet – „wider Hoffnung hoffend“ (Röm 4,18) – jenseits seiner Lösungen auf Antwort.

Darum war auch die Unterscheidung von Wollen und Zulassen festzuhalten: im Dienst möglicher Selbst-Rechtfertigung des Zulassenden (Sir 15,11ff). Wie sie Gott möglich sei, angesichts der Schrecklichkeiten in Welt und Geschichte, weiß der Glaubende nicht. Ich mache mich obendrein anheischig, jede konkrete Erklärung (nicht den Erklärer) des Zynismus zu überführen.

So beispielsweise das Kontrast- oder Ganzheitsargument, von dem die Rede war. Oder (im Fall, dass endliche Freiheit, die um der Liebe willen sein soll, sich tatsächlich nicht ohne die Möglichkeit von Schuld denken ließe) die These, Möglichkeit – vor allem eine solche Un- (= Wider-)Möglichkeit – müsse sich unumgänglich auch realisieren.¹⁶

Ein äußerstes Argument ist die Frage K. Rahners, ob in der Praxis unseres Lebens die Annahme des Geheimnisses Gottes nicht allein in der schweigenden Annahme der Unerklärlichkeit des Leides geschehe. Würden wir sonst nicht nur eine Gottes-Idee statt Gott selber bejahen? Eine ernsthafte Gewissens-Frage. Gleichwohl lässt sie schon zu Schmerz und Leiden offen, warum sie so weh tun. Und erklärtermaßen spricht sie nicht von der Schuld.

Zur Schuld aber, genauerhin zur „felix culpa“ hier nur dies: Eine so schlimme wie religiös offenbar naheliegende Form ist jene „Zuversicht“, die Heinrich Heine auf die Spitze getrieben haben soll: „Bien sûr, qu’il me pardonnera; c’est son métier.“ – Objektiv nicht weniger blasphemisch wird die Rede von der *felix culpa*, sobald sie nicht mehr (*sensu positivo*) aus reiner Dankbarkeit spricht, sondern vergleichend gemeint ist: Sünde sei besser als Unschuld – als ob Bewahrung (mariologisch: „Vorerlösung“) weniger wäre als Rettung. Das entschiedene „Keineswegs“, mit dem Paulus dem Vorschlag begegnet: „Bleiben wir bei der Sünde, damit die Gnade sich häufe!“ (Röm 6,1f), hat doch nicht bloß Zukunftsbedeutung, sondern gilt schlechterdings, also auch im Rückblick. Wer sich dem wirklich versagt (im Gefolge Hegels, für den das Nichtsein-sollen des Bösen nicht das „Nicht-Eintreten[-dürfen]“ seiner bedeutet, sondern, dass es „aufgehoben“ werden solle), der hätte dann konsequent zu vertreten: Besser Auschwitz samt Versöhnung als keines.

Nochmals also: Nicht bloß die Antwort, schon deren Möglichkeit kennen wir nicht. Aber das Wie einer möglichen Antwort muss der Glaubende gar nicht wissen, um dennoch verantwortet hoffen zu können. Ist ihm doch nicht erst das Wie einer schöpferischen Verwandlung von allem (Offb 21) unzugänglich, sondern schon das Wie der „ersten“ Schöpfung (nicht zuletzt der seiner selbst: dass aus der Verschmelzung zweier Gameten ein Wesen von Würde hervorgeht).

Dass die erhoffte Selbstrechtfertigung Gottes keine Hegelsche Gesamtschau bringe, versteht sich. Werden nicht überhaupt Lebensfragen weniger beantwortet als gelöst? Statt auf Auskünfte also (oder „ästhetische“ Lösungen: in Musik, Bild und Mythos) wartet Hoffnung auf das umwandelnde Wort der Selbstzusage.

Ijob erhält und nimmt es an im An-Blick seines Gottes (42,5): „... jetzt aber hat dich mein Auge gesehen.“ Ähnlich erhofft bei Saint-Exupéry der Herr der Wüsten-Citadelle ein „Angesicht, das genug tut und stillt“.¹⁷

Anmerkungen

- 1 Über die Trauer, Zürich/Einsiedeln 1982, S. 31f.
- 2 Nach O. FUCHS, *Kontextuelle Christologie im Horizont unbedingter Solidarität*, in: Als Gott weinte (hrsg. v. M. Görg / M. Langeter), Regensburg 1997, S. 162-202, hier S. 188.
- 3 *Theodizee* (A. Buchenau), Leipzig 1925, S. 14 (Die philosophischen Schriften [C. I. Gerhardt] [1885], Hildesheim 1965, VI, S. 35).
- 4 H. BIESEL, *Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes*, Düsseldorf 1972, S. 61; DERS., *Vom alten und neuen Beten*, Düsseldorf 1972, S. 67.
- 5 Z. B.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 48.
- 6 *Timaios* 30 a; *Politikos* 273 b.
- 7 H. KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, S. 23.
- 8 B. SPINOZA, *Ethica*, Scholium zur 43. Proposition von Teil II.
- 9 So im Sinne Schopenhauers G. STREMMER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, S. 186.
- 10 K. RAHNER, *Warum läßt Gott uns leiden?*, in: Schriften zur Theologie XIV, S. 450-466, hier S. 452.
- 11 A. KREINER, *Gott im Leid*, Freiburg 1997, S. 132.
- 12 Siehe Ps 51,6 (nicht nach der Einheitsübersetzung, doch nach Luther wie der alten Vulgata (50,6; vgl. Röm 3,4): „... et vincas, cum iudicaris – und siegst, wenn gerichtet.“ Luther: „Und rein bleibest, / wenn du gerichtet wirst.“
- 13 *Starrköpfiger Glaube*, in: Streng demokratisch zur Hölle, Basel 1982, S. 59-73.
- 14 „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“ *Gott und die Philosophie*, in: Gott nennen (hrsg. v. B. Casper), Freiburg-München 1981, S. 81-123, hier S. 107. – J. H. NEWMAN: „Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde[...] Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten“ (*Apologia pro vita sua*, Mainz 1951, S. 278f).
- 15 Das „Quia, malum est, Deus est“ des Aquinaten (ScG III 71) rechtfertigt keineswegs Gott (C.-F. GEYER, in: *Worüber man nicht schweigen kann* (hrsg. v. W. Oelmüller), München 1992, S. 212), sondern das Reden von Ihm und so den Protest des Leidenden – wie seine Hoffnung.
- 16 So sehr man sich gesagt sein lassen sollte (H. HÄRING, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, S. 169), wie ein Misserfolg den einen niederschlägt, den anderen aufstachelt, so erfahre jemand „als Zynismus, was den anderen in seiner Situation zu trösten vermag“. Gilt das nicht auch noch für die Al-Chadir-Legende im Koran (18,65-82)? – Anders steht es mit der klassischen Globalaussage, Gott lasse das *malum* zu, weil er Gutes daraus bewirke. Besser noch, negativ formuliert (Augustinus, Ench 96): „Wenn nicht auch das gut wäre, dass es Übel gäbe, würden sie vom allmächtigen Guten auf keine Weise zugelassen.“
- 17 *Ges. Schriften*, München 1978, II, S. 162 (Hymne an die Stille), korrigiert nach dem Urtext (Pléiade 620): „visage qui satisfait.“



Die Frage nach dem Richter. Zur Unbrauchbarkeit der Bibel für die Theodizee

MICHAEL BONGARDT

Die folgenden Thesen wurden auf einer Tagung des interdisziplinären Netzwerks „Diskurse angesichts des Bösen. Transformationen der Theodizeefrage“ vorgetragen. Sie wollen – bewusst polemisch – auf die gegensätzlichen Perspektiven der Bibel und der neuzeitlichen Philosophie aufmerksam machen. Nur wo diese Unterschiede bewusst sind – also erst im Anschluss an den Inhalt dieser Thesen – kann nach den Möglichkeiten eines Gesprächs zwischen beiden Positionen gefragt werden.

Ausgangspunkt

1. „Unsere Absicht ist es, die Menschen von ihren falschen Vorstellungen abzubringen, als ob Gott ein absoluter Fürst sei, nach Willkür verfährt und wenig geeignet und würdig ist, geliebt zu werden.“ (Leibniz, Theodizee I.6)

These

2. Wer den Hinweis, dass erst Leibniz den Begriff „Theodizee“ eingeführt hat, mit der Behauptung beantwortet, es gebe schon in der Bibel „Theodizee-analoge Fragen“, verkennt die tiefgreifende Differenz zwischen der biblischen und der neuzeitlichen Fragestellung.

Indizien

3. Als Indizien für die Richtigkeit der These können bemerkenswerte Leerstellen der philosophischen Theodizee gelten:
 - a) Viele Theodizee-Entwürfe übernehmen zwar oft fraglos die auch biblisch anzutreffende Überzeugung, als Strafe sei Leiden gerechtfertigt. Doch die Rede von Vergebung findet sich bei ihnen in der Regel nicht.
 - b) Die biblische Hoffnung auf ein rettendes Eingreifen Gottes in die Welt ist den philosophischen Entwürfen fremd.
 - c) Ebenso wenig rekurrieren sie auf ein zentrales Moment des neutestamentlichen Zeugnisses, auf die Überzeugung vom stellvertretenden und sühnenden Leiden Jesu.
 - d) Unbekannt ist ihnen schließlich eine eschatologische Perspektive, die in den jüngeren Schriften der Bibel an Bedeutung gewinnt.

Begründung

- 4) Die behauptete und durch Indizien wahrscheinlich gemachte Differenz hat ihren Grund darin, dass die Perspektiven der biblischen Schriften und der neuzeitlichen Theodizee diametral gegensätzlich sind: In der Theodizeediskussion stehen Gott bzw. der Glaube an ihn angesichts des „Zweckwidrigen in der Welt“ vor „dem Gerichtshof der Vernunft“ (Kant); die Bibel dagegen sieht die Menschen einschließlich ihrer Vernunft vor dem Gericht Gottes.
 - a) Der Gedanke der Vergebung widerspricht der ethisch begründeten Forderung nach ausgleichender Gerechtigkeit.
 - b) Ein wie immer geartetes Handeln Gottes in der Welt erscheint als illegitimer, ja selbstwidersprüchlicher theonomer Eingriff in die Autonomie der Welt.
5. Vor dem Gerichtshof der Vernunft können die o. g. biblischen Motive nach verbreiteter Überzeugung nicht bestehen:
 - a) Der Gedanke der Vergebung widerspricht der ethisch begründeten Forderung nach ausgleichender Gerechtigkeit.
 - b) Ein wie immer geartetes Handeln Gottes in der Welt erscheint als illegitimer, ja selbstwidersprüchlicher theonomer Eingriff in die Autonomie der Welt.

- c) Der Glaube an stellvertretende Sühne widerspricht der moralischen Grundeinsicht in die Unübertragbarkeit von Schuld, die nur den Schuldigen zuzurechnen ist.
- d) Eschatologische Perspektiven fallen dem Verdacht der Vernunft anheim, nichts als vertröstende Projektionen zu sein.
- 6) Der Streit um die Reichweite der Vernunft ist der Philosophie immanent. Während Kant ihr noch die Hervorbringung der notwendigen Idee „Gott“ und das Gottespostulat der praktischen Vernunft zutraute, sprechen jüngere Entwürfe lediglich von Wahrscheinlichkeitsurteilen oder hypothetischen Konstruktionen.
- 7) Selbst bei optimistischster Einschätzung der Vernunft setzt Kant ihr eine prinzipielle Grenze: Es ist der menschlichen Vernunft verwehrt, die Existenz Gottes zu beweisen. Erst recht ist ihr unmöglich „die Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe“ (Kant, *Misslingen A 210*).
- 8) Die Konsequenz aus dieser Einsicht ist keineswegs zwingend: Sie kann zu dem Schluss führen, nicht nur der Glaube an Gott, sondern die Welt als ganze stehe im Widerspruch zu jeder Vernunft (Camus); eine andere Schlussfolgerung ist die Aufforderung zur Bescheidenheit, zum Verzicht darauf, nach dem Sinn der Welt zu fragen (Blumenberg).
- 9) Kant selbst verweist im Rückgriff auf Hiob auf eine weitere Möglichkeit: auf den Glauben, den er als „authentische Theodizee“ bezeichnet. Dieser Glaube setzt auf die Wirklichkeit Gottes, auf den von ihm verbürgten Sinn der Welt, vor allem des moralischen Handelns, und auf ein rettendes Handeln Gottes, in dem Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zueinander finden.
- 10) Daraus folgt: Die authentische Theodizee, wie sie von der Bibel bezeugt wird, hilft der Vernunft nicht weiter; und umgekehrt kann die Vernunft den Glauben angesichts der Theodizeefrage weder stützen noch stürzen, sondern allenfalls herausfordern.

Fazit

- 11) Das „Vernünfteln“ in der Theologie wie das Theologisieren in der philosophischen Theodizeedebatte drohen diese Grenze zu verwischen und führen zur Unklarheit. Dieser Gefahr sind viele theologische Ansätze zur Theodizee erlegen.
- 12) Man muss sich entscheiden: Leibniz oder die Bibel. *Tertium non datur*.



Nach der Theodizee – eine Skizze

CARL-FRIEDRICH GEYER

Sich nur naiv und ohne historisch-systematisch weiten Hintergrund dem annähern zu wollen, was gemeinhin „Theodizee“ heißt, bedeutet auf dem Hintergrund der unzähligen historisch vorliegenden Theodizeebemühungen nicht viel mehr, als einem wohl semantischen Fehlurteil aufzusitzen. Das sich mit dem Terminus „Theodizee“ verbindende Interesse trifft nämlich bei genauerer Betrachtung in nur sehr eingeschränkter Weise die Frage nach dem Leiden, dem Bösen, dem Dysteleologischen überhaupt, wie sie die allgemein bekannte sog. „Theodizeefrage“ im Blick zu haben scheint. Diese Verengung des Blickwinkels lässt sich nur aufbrechen, wenn über die Problematik des Leidens und des Bösen hinaus die Frage nach Gott selber, der doch in der eingeschränkten Theodizeefrage zum Angeklagten (und günstigstenfalls zum Freigesprochenen) wird, thematisch werden mag, und das heißt, im Kontext von Philosophie und Theologie formuliert, die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes selbst. Insofern ist die Theodizee, wie in den Systematiken und Diskursen der katholischen Fundamentaltheologen im 19. Jahrhundert, die Gottesfrage selber, in ihrer Radikalität also nicht die Frage nach jenem und diesem Übel, sondern in ihrer ganzen Härte jene nach der Sinnhaftigkeit einer wie immer begründbaren „Gottesrede“ überhaupt. Treffend hat sie meines Erachtens *Paul Valéry* auf den Begriff gebracht, der bemerkte (geht es eigentlich noch radikaler?): „Gott hat es vorgezogen, seinen einzigen Sohn zugrunde gehen zu lassen, statt eindeutig und klar mit uns zu reden. Er hat uns nicht wie vernünftige, intelligente Wesen behandelt, die zur Kritik fähig sind, – sondern wie Gaffer vor der Schaubude eines Taschenspielers. Was für den Menschen am wichtigsten ist, sollte also zugleich am unklarsten sein? Sollte es für die Bedürfnisse der zeitlichen Existenz Sinne und Mechanismen der Unterbrechung, Kombination und Fixierung geben und für die des ewigen Lebens lauter Lücken, Rätsel und Widersprüche? [...] Gäbe es einen Gott, ich lebte nur für ihn – wie viel Wissenslust, wie viel Leidenschaft würde ein derart großes Wesen in mir wecken – was wäre noch des Erkennens wert außer ihm? Freilich, wenn es einen gäbe, würde ich ihn wahrnehmen, ihn gewissermaßen fühlen, doch ich fühle nichts. [...] Der Gott der *Schöpfungsgeschichte* ergeht sich in seinem Garten. Der Gott des Thomas von Aquin ist ein System aus abstrakten Worten. Der Gott Pascals, weniger theologisch, besteht ganz aus Strenge und, vielleicht, Liebe. Mir scheint, dass er bei diesen Gelehrten das ewige Schweigen kompensiert, wie in einer Gleichung. [...] Die Erkenntnis von Gut und Böse, verbunden mit einer ersten Verfehlung – das ist eine ‚tiefe‘ Idee der *Schöpfungsgeschichte*. Kein Gut und kein Böse vor einem ersten – *Bösen*.“¹ Dieses lässt sich allerdings weder in seinem Wesen begreifen noch in seinem Ursprung erklären. Freilich können Philosophie und Theologie hier Denkmodelle entwickeln, die perspektivisch Schneisen auf die Sinnfrage hin schlagen, die in der Affirmation wie in der Bestreitung letztlich mit der Gottesfrage konvergiert. Der Tradition solchen Fragens kommt entsprechend mehr als nur

ein heuristischer Wert zu. Diese Fragen sind auch mehr als bloße „Seminarübungen“ (H. Lübke).

Werden beispielsweise kontingente philosophische Entwürfe von ihren Voraussetzungen her problematisiert, dann sind sie nicht nur das Objekt fortgesetzter Kritik, sondern selber auch kritische Instanz. Daher ist das kritische, vor allem auch selbstkritische, der Revidierbarkeit der eigenen Grundannahmen verpflichtete Moment eines Denkens, das um seine Modellhaftigkeit weiß, eine jener Tendenzen eines Philosophiebegriffs, der sich der Verlockung zeitlos gültiger Wahrheiten ent schlagen hat. So konnte Kant sein Zeitalter, das trotz sogenannter ‚postmoderner‘ Verlockungen auch noch das unsrige ist, als „das eigentliche Zeitalter der Kritik“ bezeichnen, „der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“. Nach dieser von Kant geforderten, wenngleich nicht zur Gänze eingelösten „Revolution der Denkungsart“ sieht die Vernunft nur das ein, „was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“. All jene Erklärungsmodi verlieren ihr Recht, die sich nicht vor dem Gerichtshof der Vernunft ausweisen können. Sie bleiben antinomisch. Diese Art der Fundamentalkritik an jedem Autoritätsglauben gibt auch jeder Beschäftigung mit der Theodizeefrage ihren Denkrahmen vor. Sie hat aber gleichzeitig auch nur teilweise eine befreiende Wirkung gehabt. Der Entledigung überkommener Ansprüche korrespondierte immer auch der Zwang, sich nunmehr einer Weise von „Kritik“ fügen zu müssen, die in der Verabsolutierung des Vernunftprimats eine neue Autorität begründete, die – gemessen an den eigenen Postulaten und Forderungen – selber unkritisch macht, sofern sie den natürlichen und geschichtlichen Ort des Denkens leugnet. Um diesen Ort bemüht sich eine Topologie des Denkens, der all jene Anforderungen an das Denken einzubeschreiben wären, die den Stichworten ‚Wissenschaft‘, ‚Wissenschaftlichkeit‘ einerseits und ‚Orientierung‘ andererseits entsprechen. Die Theodizeefrage ist hier ein großes Experimentierfeld und schon deshalb unverzichtbar.

Die begründete Geltung und Verbindlichkeit, auch wenn beide nur die jeweils individuelle Form meinen, ist etwas anderes als die gänzlich von Normen dominierte Lebensform. Diese Unterscheidung schließt ein agonales Verständnis von Wahrheit ein, gerichtet gegen den seit Platon das Denken dominierenden Gedanken einer immer seienden, unbedingten, in einem unveränderlichen Sein gründenden und für alle Menschen zu allen Zeiten gültigen Wahrheit. Der Weg von einem reduzierten, auf das Modell der Einzelwissenschaften beschränkten Philosophieverständnis hin zu einem offenen Philosophiebegriff ist daher aufs Engste mit der Veränderung, wenn nicht gar der Überwindung der gängigen Wahr-Falsch-Opposition verknüpft. Daher trägt das Wort von der Notwendigkeit des Widerspruchs jener Komplexität Rechnung, wie sie die Wirklichkeiten bestimmt, in denen wir leben. Anders als in der Hegelschen Verabsolutierung des Systemgedankens, die gerade den Widerspruch in den Dienst der

Harmonie des Ganzen stellt, ist dieses Wort so etwas wie ein letztes Wort, das auch dort bestehen bleibt, wo die Philosophie sich an die Aufgabe einer Orientierung im Ganzen des Wissens heranwagt. Die ‚Probleme‘, auch hier ist das Theodizeeproblem ein herausragendes Beispiel, die es hier zu lösen oder aber wenigstens bewusst zu machen gilt, lassen sich nicht in der Weise beantworten, dass unser Wissen vermehrt würde, zum Beispiel durch neue Informationen über die Wirklichkeit. Ein spezifisch philosophisches Problem gibt sich im Unterschied dazu vielmehr daran zu erkennen, dass wir anzuerkennen gezwungen sind, dass gerade solche Informationen zu einer Lösung nichts beitragen. Philosophische Probleme treten, wie L. Wittgenstein einmal bemerkt hat, als Probleme auf, die nicht gelöst werden, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch eine veränderte Zusammenstellung des längst Bekannten, beispielsweise durch eine veränderte Wahrnehmung der Sprachprobleme. Auch dies ist ‚theodizeerelevant‘!

Die Theodizee, die als spezifisch frühneuzeitliche Gestalt der Metaphysik wie als theoretischer Niederschlag durchaus praxisprägender Weltbewahrung den philosophischen Diskurs dominierte und die Diskussion auch in Kontexten bestimmte, die der Philosophie, wenn nicht fern, so doch eher distanziert gegenüberstanden, ist inzwischen zu einem Terrain weniger Spezialisten geworden. Man nennt sie ein Seminarproblem und die Experten tauschen ihre Forschungen in einer ‚Binnensprache‘ aus, etwa jener der Seeleute oder Jäger vergleichbar. So schreibt Rainer Specht: „Die Fremdheitsempfindung des westlichen Publikums gegenüber diesem Interesse ist durchaus verständlich – schon deshalb, weil man sich nicht mehr als christlich versteht oder verstehen kann und sich mit den Problemen christlicher Gesellschaften, die in den Theodizeen verhandelt werden, nicht zu identifizieren vermag. Zwar können Christen auch heute noch von Gottes Unschuld oder von der gratia efficax reden (obgleich sie es offenbar immer seltener tun), doch reden sie dann vermutlich weniger als Glieder dieser Gesellschaft denn als Angehörige einer Sondergruppe – ähnlich, wie Jäger über Schalen und Verbellen reden.“² Dies beruht nach Rainer Specht aber auf einer Selbsttäuschung, da das Theodizeeinteresse, transformiert, nach wie vor präsent ist; man muss nur allgemeiner reden und von historischen Besonderheiten absehen, denn: „Alle Theodizeen zitieren den Gott der christlichen Gesellschaft vor den Richterstuhl der Vernunft, prüfen die Vorwürfe gegen seine Gerechtigkeit und sprechen ihn nach Abwägung der einschlägigen Gründe frei. Das bedeutet zugleich: Alle Theodizeen sind Untersuchungen darüber, ob es für den Menschen Gerechtigkeit gibt oder nicht. In ihnen wird unter den Bedingungen einer vergangenen Epoche die Diskussion über die Gerechtigkeit geführt. Das bleibt gewöhnlich verborgen, weil jemand, der heute über Gerechtigkeit spricht, weder von Gottes Güte noch von Prädestination zu reden pflegt. Denn man assoziiert im Augenblick, wenn man sich über Gerechtigkeit Gedanken macht, viel eher Dinge wie Strafrecht und Strafvollzug, Entwicklungspolitik und Vermögensverteilung, Chancengleichheit (deren Charakteristika zumeist an die alte Prädestination erinnern) oder die Frage nach der Manipulierung von Majoritäten. Eine solche Änderung in der Themenwahl kommt nicht von ungefähr.“³

Die historisch vorgegebenen Theodizeen repräsentieren, freilich mit unzulänglichen Mitteln, das Nicht-Selbstverständliche unserer konkreten Lebensbedingungen, einmal je individuell in Bezug auf humane Selbstbehauptung, zum anderen in einer exemplarischen Weise, sofern sie unsere gegenwärtige Lebenswelt in Vorentscheidungen trieben und darin halten wollen, die man gemeinhin ideologisch nennt. Diese haben im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert eine Dramatik angenommen, die den Garten *Candides* als einen eher amöblichen Ort und die vielbeschworenen Schwierigkeiten neuzeitlicher Theodizeeprozesse doch als relativ harmlos erscheinen lassen, etwa verglichen mit dem, was Rainer Specht die „mentalalen Krisen“⁴ des Westens nennt.

Trotz der Transformation, deren Leitvorstellung die Idee der Gerechtigkeit ist, könnte in diesem Versuch eines Zugangs sogar so etwas wie Theodizee-Nostalgie mitschwingen. Diese Sehnsucht unterscheidet solch skeptische Überlegungen von Odo Marquards Transformation des theodizeenahen malum-durch-bonum-Gedankens, nach dem es nicht die Gerechtigkeit, sondern die bürgerliche Gesellschaft in Gestalt der Marktwirtschaft sei, auf die die Argumente eines Leibniz zwangsläufig hintrieben. Freilich ist auch dies nur Ideenpolitik und als solche bereits ‚dummes Zeug‘. Denn: Aus der Perspektive einer skeptischen Metaphysik bleibt vielleicht nur mehr die gänzliche Verabschiedung des Theodizeegedankens, dem keine Transformation mehr aufzuhelfen vermag. In Bezug auf die Theodizeeproblematik als eine Art ‚Sonderfall der Gottesfrage‘ bleibt vielleicht nur ein Agnostizismus übrig, verbunden mit der durchgängigen Kritik am Selbstmissverständnis der Philosophie als Wissenschaft, gar einer solchen von den ‚letzten – eben nicht! – wissenschaftlichen Dingen‘. Sie trifft dann auf eine metaphysische Rätselhaftigkeit der Welt, der nichts so sehr widerspricht wie die Hybris der Theodizee der Neuzeit, die quasi-wissenschaftlich auf absoluten Wahrheiten insistiert, die sich nicht in den gewählten resp. unterstellten Paradigmen einlösen lassen. Dass der Auszug der Philosophie aus der okzidentalen Totalitätsvernunft nicht notwendig auch eine Verabschiedung der alten und überwunden geglaubten Schemata bedeutet, zeigt das Einwandern des theodizeespezifischen Topos von der Rechtfertigung in Kontexte, die mit der traditionellen Theodizee allenfalls noch auf assoziative Weise das affirmative Anliegen teilen. Transformation und Verwerfung fallen in eins zusammen, wenn der Terminus Theodizee beispielsweise zur Etikettierung von Strategien dient, Werbung und Konsum gegen jedwede Kritik abzuschirmen. Wenn die Werbung das Erbe von Religion und Philosophie angetreten und eine zeittypische Trivialreligion ohne Transzendenz etabliert, empfiehlt sich in der Tat als Alternative zu Konsum- und Kulturkritik die Anleihe bei der Theodizeetradition, ein eher später Beleg für das Fortwirken von Begriff und Sache des bei Leibniz Intendierten, denn die Waren- und Werbewelt trägt beispielsweise alle Merkmale eines ausdifferenzierten Religionssystems, an der Spitze den ‚weltlichen Gott‘ in Gestalt des Markenartikels. Um ihn gruppieren sich, im Werbefernsehen wirkungsvoll inszeniert, die Glücksversprechen und Trivialutopien, die gleich Priestern die ‚Gemeinde‘ in Gestalt der Zielgruppe selektieren. Wie in den überkommenen Religionen, so etabliert sich auch hier eine Religionskritik, die ihrerseits eine Apologetik erfor-

derlich macht, die unbesehen den philosophisch und theologisch evakuierten Theodizeesinn beerbt.

Die naheliegende Folgerung aus solcher Evakuierung ist die Aufforderung, den Begriff Theodizee in Zukunft zu vermeiden, wie beispielsweise Emmanuel Lévinas und andere vorgeschlagen haben. Ausgangspunkt ist hier eine Sicht des Leidens, die man als anthropozentrisch bezeichnen könnte. Das Leiden erfahre ich ausschließlich als das meine oder als das des Anderen; als mein Leiden erfahre ich dieses immer schon als Widerspruch in meinem Bewusstsein, das des Anderen als etwas, das mich zur Anteilnahme herausfordert. Zwischen beiden Polen ist kein Platz für einen Gott, an den sich die unaufschiebbare Auseinandersetzung mit dem Leiden [dem erfahrenen ‚Un-Sinn‘ der Verpflichtung der Zuwendung zum Anderen] delegieren ließe. Wo ich solcher Delegation nachgebe, gehe ich den ersten Schritt in Richtung der Theodizee, die den Glauben an die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Leidens in theistisch fragwürdiger Weise überhöht. Das Argument schließlich, das Ethik und Religion radikal trennt [es ist nota bene die genaue Umkehrung und nicht etwa die Fortsetzung der Cohenschen Reduktion der Religiosität auf Ethik], provoziert die Frage nach dem philosophischen Status von Religion, der, wie offen und ausgesprochen auch immer, Theodizeesinn mit sich führt. Es könnte sein, dass der generelle Verzicht auf den Begriff und die Sache der Theodizee der philosophischen Gottesrede schlechthin den Boden entzieht. Theologisch gesprochen – ein Blick auf die Freunde Hiobs und ihre Theodizeeargumente scheint dies zu bestätigen – sind Theodizeeprozesse daher immer schon Gottesmissverständnisse, Versuche, Gott in eine Welt secundum hominem einzubinden, berechenbar zu machen und gerade darin zu verfehlen. Der Krypto-Atheismus sogenannter Theodizeen – je „frömmere“, je mehr – wäre daher ein lohnendes Thema.

Theodizee und Leiden unterscheiden sich durch unterschiedliche Weiten der Distanz. Selbst in einem Diskurs über das Leiden lassen sich die Spuren von Unmittelbarkeit und Betroffenheit nicht tilgen, während die Rede der Theodizee über das Leiden schon im Fragegestus die Distanz spürbar werden lässt. Beide Sprechweisen miteinander verbinden zu wollen kann auf diesem Hintergrund nur bedeuten, die ursprüngliche Distanz der Theodizee zum Leiden zu einem Verständnis

zu bringen, in dem das Leiden selbst nicht distanzierend entwickelt wird, ein Verfahren, das selbstverständlich insofern hinter den neuzeitspezifischen Theodizeeprozessen zurückbleibt, als es hier um Sprechweisen, nicht etwa um Lösungen geht.

Im Bereich der Alltagssprache kann man vier Bedeutungen des Wortgebrauchs von ‚böse‘ unterscheiden: [1.] eine religiöse Bedeutung, nach der quasi-fundamentalistisch all das als moralisch verwerflich oder falsch aufscheint, was mit bestimmten religiösen Geboten und Sätzen nicht übereinstimmt bzw. eine Hypostasierung zum Ausdruck bringt, die mehr oder weniger offen dualistisch ist. [2.] eine strukturelle Bedeutung, in der in einer nicht mehr religiösen, sondern säkularen Weise dem Einflussbereich des Einzelnen entzogene Zusammenhänge als „Unheilszusammenhänge“ aufscheinen, die durchaus ‚dämonisierenden‘ Charakter annehmen können (der Kapitalismus, der Kommunismus, das System). Da eine direkte Moralisierung hier nicht mehr möglich ist, spricht man, wie z. B. auch in neueren Deutungen der Erbsündenlehre, von einem generellen Verhängnischarakter, den auch ethisch-moralische Anstrengungen nicht aufzubrechen vermögen. [3.] einen nicht religiös konturierten moralischen Sprachgebrauch, der sich u. U. auf Klassifizierungen stützt wie ‚verwerflich‘, ‚unmenschlich‘, ‚fanatisch‘, ‚krankhaft‘, ‚nicht richtig‘, ‚gemein‘. In jedem Falle steht ein deviantes Verhalten zu geltenden Normen zur Diskussion, wobei dieses Verhalten nur in den seltensten Fällen differenziert wiedergegeben werden kann. [4.] Kennzeichnungen, die sich auf den vermeintlich ‚bösen‘ Charakter Einzelner beziehen, wobei der Begriffsgebrauch von ‚böse‘ stark schillert. Der Theodizee als „Sprachproblem“ tut sich hier ein weites Feld auf.

Anmerkungen

- 1 PAUL VALÉRY, *Cahiers*, Band. 2 (Buch Theta), Frankfurt a. M. 1988, S. 498ff.
- 2 RAINER SPECHT, *Über den Zugang zu Theodizeen*, in: E. Scheibe / G. Süßmann (Hrsg.), *Einheit und Vielfalt. FS für C.-F. von Weizsäcker*, Göttingen 1973, S. 91-97, 91.
- 3 Ebd., S. 92.
- 4 Ebd., S. 96.

Perspektiven der Theodizeefrage nach Leibniz

KURT APPEL

Vorbemerkung

Der vorliegende Beitrag kann auf Grund der limitierten Seitenanzahl keine umfassende Exposition der Theodizeefrage leisten. Allerdings soll an Hand der Philosophie von Leibniz ein möglicher Zugang dazu eröffnet werden. Leibniz wurde nicht deshalb ausgewählt, weil er jener Frage den Namen gegeben hat, ausschlaggebend für das Heranziehen seiner Theodizeekonzeption ist auch nicht ein philosophiegeschichtliches Interesse, vielmehr ist der Autor des vorliegenden Beitrags der Auffassung, dass Leibniz bis heute eine herausragende Einführung in die Thematik zu geben vermag. In seinem Gefolge zeigen sich nämlich Perspektiven, wie diese Frage überhaupt zu stellen ist. Für weitere in die Thematik einführende Ge-

danken vgl. auch das Interview, in dem einige Konsequenzen angedeutet werden.

Die Theodizeekonzeption von Leibniz

G.W. Leibniz ist mit seiner Schrift „Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“ Namensgeber der „Theodizee“. Jenes Werk ist v. a. eine Auseinandersetzung mit dem „Dictionnaire“ von Pierre Bayle



sowie mit Hobbes' Schrift „The question concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Th. Hobbes of Malmesbury“ und einer Schrift mit dem Titel „De origine mali“ des sonst wenig bekannten Autors William King. Entscheidendes Motiv von Leibniz ist weder Anklage noch Verteidigung Gottes vor dem Forum menschlicher Vernunft, sondern die Frage der menschlichen Freiheit. Diese wird von Hobbes, der ein mechanistisch-deistisches Weltbild vertritt, geleugnet, wohingegen King der Auffassung ist, Freiheit muss ein Moment der Indifferenz, d. h. der nichtprognostizierbaren Zufälligkeit im Akt der Entscheidung, mit sich führen. Bayle schließlich setzt an die Stelle der menschlichen Freiheit den Glauben. Er geht davon aus, dass Glaube und Vernunft sowie Natur und Gnade nicht zuletzt auf Grund der Theodizeeproblematik nicht vereinbar sind. Als Konsequenz davon dürfe man allerdings nicht auf den Glauben verzichten, sondern müsse die Geltung menschlicher Vernunft wie die Forderung nach Selbstbestimmung aus Freiheit preisgeben. Der Mensch ist in den Händen eines, wie die Theodizeefrage zeigt, für ihn undurchschaubaren Gottes.

Dagegen stellt Leibniz die Auffassung, dass der Mensch überhaupt nur dann zu einem adäquaten Gottesgedanken gelangt, wenn er sich als Freiheitswesen zu erkennen vermag. Seine Fragerichtung läuft daher darauf hinaus zu zeigen, dass aus der menschlichen Selbstbestimmung ein bestimmter Vernunft- und Gottesbegriff folgt. Umgekehrt führt die Bestreitung eines allmächtigen, allwissenden und liebenden Gottes dazu, dass der Mensch das Wesen seiner eigenen Vernunft verkennt und sich nicht als Freiheitswesen erfassen kann.

Die eigentliche, in vielem Kant vorwegnehmende Gedankenführung von Leibniz, der zufolge Gott die transzendente Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit ist, findet sich konzipiert zusammengefasst in der Monadologie, während die Theodizeeschrift eher exoterischen Charakter hat. Charakteristisch für letztere ist, dass Leibniz sich quasi auf das Argumentationsniveau seiner Widersacher begibt und zu zeigen versucht, dass man empirischen Argumenten, die aus dem Leid auf die Nichterkennbarkeit (oder Nichtexistenz Gottes) schließen, ebenso empirische Argumente für einen guten und allmächtigen Gott entgegenhalten könne.

Bekannt ist vor allem die Einteilung der Übel, die Leibniz in diesem Zusammenhang vornimmt: Neben dem metaphysischen Übel, dass die Welt nicht Gott ist, unterteilen sich die Übel in physische (Leid) und moralische (Böses), wobei die physischen Übel beim Menschen nie von den moralischen zu trennen sind, da der Mensch als apperzipierende (selbstbewusste) Monade immer in einem Selbstverhältnis steht, aus dem auch das Leid nicht herausfällt. Die Übel, die aus der Endlichkeit des Menschen und der Natur resultieren, sind allerdings in der Perspektive von Gottes voraussehender Gnade nicht als solche zu betrachten oder in Leibnizscher Terminologie: Gottes *nachfolgender Wille* lässt das Übel zu um der besten aller Welten willen, welche Gottes *antizipierender Wille* eingerichtet hat. Gott ist auf Grund seiner Allmacht in der Lage, aus einer unendlichen Anzahl möglicher Welten, die er gemäß seiner Allwissenheit überblickt, eine auszuwählen, wobei er aus seiner Güte heraus die *beste aller möglichen Welten* schafft, die als einzige *zureichend* begründet ist: Lediglich für die beste aller Welten kann angegeben werden, warum sie so

und nicht anders eingerichtet ist. Diese Gedanken leiten über zur Monadologie, welche erst die Tiefendimension des Satzes vom zureichenden Grund, des Gedankens der prästabilierten Harmonie der Monaden und der Idee Gottes als allmächtiges und gütiges Wesen verständlich werden lässt.

Angelpunkt der Monadenlehre ist die Frage nach der Einheit des (Selbst-)Bewusstseins, für welches Leibniz den Begriff der *Monade* prägt. Eine seiner wichtigsten Erkenntnisse ist, dass Seiendes überhaupt nur bestimmt werden kann auf Grund der Existenz innerer Einheiten, die nicht bloß raumzeitliche Zusammensetzungen darstellen. Würden wir Leibniz zufolge das Seiende als zusammengesetzten Mechanismus (in seiner Terminologie: Mühle) betrachten, fänden wir nur Teile, „die einander stoßen, aber niemals etwas, woraus man eine Perzeption (Bewusstseinsinhalt) erklären könnte“². Diese Perzeptionen werden als Einheiten wahrgenommen, wenn ihnen eine Icheinheit zu Grunde liegt. D. h. nichts anderes als dass bestimmte (d. h. als Zusammenhang und Einheit erfahrene) Bewusstseinsinhalte bereits die Einheitsfunktion des Ichs voraussetzen. Ausgehend von diesen Überlegungen führt Leibniz den Begriff der Monade ein. Diese ist als transzendente Voraussetzung der Einheit der Perzeption in Analogie zu einem Subjekt zu denken (hier zeigt sich das cartesische Erbe von Leibniz – wie für diesen ist auch für Leibniz das Subjekt das entscheidende Moment von Einheit), sie ist also gewissermaßen der „Ichpunkt“, der Wahrnehmungen zu einer Perzeption vereinigt. Darüber hinaus ist die Monade aber auch der Vermittlungszusammenhang der Vielzahl der Perzeptionen. Diese würden ohne den Bezug auf die Monade als „Einheitspunkt“ eine völlig zusammenhanglose Welt bilden. Eine solche jedoch würde auf Grund des untrennbaren Zusammenhangs von Icheinheit und Welteinheit, von Transzendentalität und deren kategorialer Vermittlung mit dem Einheits- auch den Ichgedanken verunmöglichen. Freiheit und Selbstbestimmung hätten bloß illusionären Charakter. Als Konsequenz dieser Überlegungen setzt Leibniz die Monade als Subjekt-Objekt. Sie ist das Subjekt, welches der Zusammenhang der Welt in bestimmter Perspektive ist. Als transzendente Einheit steht sie nicht in Raum und Zeit – in diesem Falle wäre sie als Zusammengesetztes aufzufassen –, sondern „zeitigt“ (um hier einen sehr geglückten Terminus von Husserl zu verwenden) und „verräumlicht“ sich in der Setzung einer bestimmten Welt. Da die Welt die Einheit der Monade widerspiegelt, ist jede Monade ein Universum; Ich und Welt fallen zusammen. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass Leibniz sehr wohl die Endlichkeit der Monade betont: Diese unterliegt immer einer bestimmten räumlichen und zeitlichen Ordnung, d. h. sie hat die Welt nie „auf einen Schlag“. Weiters gibt es einen wichtigen Unterschied innerhalb der Monaden: Es gibt solche, deren innere Einheit sich, wie wir heute sagten, durch Eigengravitation manifestiert (anorganische Monaden), ferner lebendige Monaden (Organismen), aus denen diejenigen herausragen, die mittels ihres Gedächtnisses bereits auf geistiger Ebene so etwas wie eine zeitliche Einheit bilden können, also höhere Säugetiere, und schließlich diejenigen Monaden, die den Gedanken der Einheit einer Welt als Korrespondenz des Ichgedankens mit sich führen können, also vernunftbegabte Monaden, d. h. Menschen (bei Leibniz kämen auch die Engel dazu). Der springende Punkt ist nun, dass das Universum und damit das Ich von unendlicher Mannigfaltigkeit sind.

In jeder endlichen Welt wäre der Mensch determiniert³. Das Sein ist aber keine festgefügte Zusammensetzung von Zeit- oder Raumelementen, sondern als unendliche Mannigfaltigkeit transzendiert es jede endliche Bestimmung. Die Welt folgt keiner ein für alle Mal festgesetzten Chronologie, denn sie ist das dynamische Wechselspiel einer unendlichen Anzahl von Monaden, d. h. unendliche Perspektivität, deren Einheit nur ideell mittels Vernunft gefasst werden kann. Die Einsicht in diese Unendlichkeit ist gewissermaßen der Schlussstein der Leibnizschen Überlegungen, denn sie führt direkt zum Begriff Gottes, dessen Liebe der ideelle zureichende Grund der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit ist. Gott ist dabei keine äußere Instanz, sondern die Gemeinschaft, in welche die Geister mit ihm eintreten können: Er vollzieht sich in der Freiheit des Menschen, deren höchster Ausdruck gerade nicht willkürliche Selbstsetzung ist, vielmehr die Erkenntnis, dass der Mensch in all seinen Taten über sich hinausweist hin zu einer letzten Bestimmung („prästabilisierte Harmonie von Natur und Gnade“), die nichts anderes ist als die Liebe, die sich im Ja zum Leben zum Ausdruck bringt.

In Bezug auf die Theodizeefrage will Leibniz also keine Rechtfertigung Gottes geben, denn eine solche setzte den Menschen als Richter über die Sphäre des Unendlichen, d. h. letztlich Gottes. Dies hätte zur Folge, dass die unendliche Vernunft wiederum eingegrenzt wäre in menschliche Verstandeskategorien. In diesem Zusammenhang ist noch auf eine wichtige Festlegung von Leibniz zu achten: Gott ist als der zureichende Grund der Monade bzw. der Welt nicht in der Sphäre des Begründeten zu verorten (vgl. *Monadologie* §38). Die tiefere Bedeutung dieses zunächst befremdlichen Satzes – man könnte ja meinen, dass Gott die absolute Selbstvermittlung der Monaden ist und in dieser Vermittlungstätigkeit aufgeht – liegt darin, dass die Natur zwar keine Sprünge machen darf, es also um der Einheit der Monade willen eine durchgängige Vermittlung, d. h. einen zureichenden Grund geben muss, dass aber eine vollständige Bestimmung (der Einheit) gewissermaßen ein Moment der „Transzendenz“ mit sich führen muss, denn Einheit ohne dieses Moment der Transzendenz (weder jenseits noch innerhalb der Vermittlung⁴) führte dazu, dass die Welt bzw. die Monade nicht in der Vernunft, d. h. im Unendlichen geeint wäre, sondern eine mechanistische Setzung wäre. Gott, die Welt, die Monade, der Mensch wären als riesiger Mechanismus nicht wirklich frei und an die Stelle der Liebe träte das blinde Schicksal als zureichender Grund. Mit anderen Worten: Gott kann nicht in das lückenlose Gefüge menschlichen Bestimmungswillens eingefügt werden, vielmehr offenbart er sich da in seiner Liebe, wo menschliche Vernunft über sich zum Transzendenten hinausweist. Nur darin läge eine „Antwort“ auf die Theodizeefrage, die aber nie Antwort im Sinne des Verfügbaren und Handhabbaren sein kann, weil Gott auch „die weisesten Wünsche weit übertrifft“⁵.

Weiterführende Konsequenzen

Kant hat in seiner Theodizeeschrift festgehalten, es gäbe zwei Formen von Theodizee, eine „doctrinale“ und eine „authentische“. Erstere liege da vor, wo der Mensch meint, mit seinem Verstand „die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr [der Welt], obgleich einem Gegenstande der Erfahrung“⁶ einsehen zu können. Kant wendet sich hierin gegen die Auffassung, mittels theoretischer Vernunft, d. h. im

konkreten Fall in der Anwendung der Kausalitätskategorie auf die Sphäre des Unendlichen, sei eine letzte Kausalität im Sinne eines zureichenden Grundes einsehbar. In anderen Worten: Die Totalitäten „Ich“, „Welt“ und „Gott“ sprengen die Grenze unseres kategorial gebundenen Erfahrungsraums. Allerdings beschließt sich die „Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ (Kritik der Urteilskraft⁷, S. 300) in einem Endzweck, nämlich durch „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (KdU, S. 423). Während also in der Sphäre des Seins, welche einer Ordnung der Zwecke unterliegt, insofern sich der Mensch nur mittels des durch die reflektierende Urteilskraft vorgegebenen Zweckbegriffs einen bestimmten Erfahrungsraum eröffnen kann⁸, eine letzte Bestimmung des Menschen nicht möglich ist, weiß die praktische Vernunft einen *letzten* Zweck anzugeben und damit unseren Erfahrungsraum als *einen* zu antizipieren. Dies bedeutet eine „authentische Theodizee“, welche die Einheit unserer Welterfahrung als in der moralischen Verpflichtung dem Anderen gegenüber grundgelegt durchzubuchstabieren vermag. Die Theodizeefrage ist somit auch bei Kant nicht die Frage nach einer Rechtfertigung Gottes, vielmehr weist sie zuerst auf den Menschen selber, insofern ein Endzweck erst in radikaler moralischer Disposition deutlich zu werden vermag. In weiterer Folge weist sie über den Menschen hinaus, da der Gedanke eines Endzwecks, der der reflektierenden Urteilskraft entspringt, die vor jeder subjektiven Gedankentätigkeit anzusiedeln ist, Natur und Freiheit umgreift und so auf den Begriff Gottes führt.

Verschärft werden die Gedankenführungen von Leibniz und Kant beim jungen Hegel, welcher – dies kann aber hier nur mehr angedeutet werden⁹ – der Auffassung ist, dass erst in der Überwindung unserer noetischen und ethischen Distanzierungen, die wir gegenüber dem moralischen Anspruch des Anderen einnehmen, und der damit verbundenen *Umkehr* des Bewusstseins¹⁰ ein adäquater Bezug zur Gottesfrage und zur Frage nach dem Leid des Anderen eingenommen werden könne. Ohne diese Umkehrung träte uns das Leid und die damit verbundene Erschütterung und der moralische *Anspruch* des Anderen nicht nahe, vielmehr wäre sie bereits einer letzten gedanklichen Bewältigung zugeführt.

Weiterführende Literatur vom Autor

Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant, Frankfurt a. M. 2003.

Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008.

Anmerkungen

- 1 Man findet auch und gerade heute immer wieder solche Argumentationen, vgl. z. B. A. FITZTHUM, *Das Ende der Menschheit und die Philosophie. Zum Spannungsverhältnis von Ethik und Theodizee*, Gießen 1992; G. STREMMER, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, die beide als Konsequenz der Theodizeefrage einen radikalen Atheismus vertreten.
- 2 G. W. LEIBNIZ, *Monadologie* §17.
- 3 Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen von T. LISKE, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie* (Paradeigmata 13), Hamburg 1993.

- 4 Wir sehen, dass Leibniz auch in diesem Punkt ganz nahe an Kant heranrückt. Die Kantische Freiheitsantinomie könnte auch mit Leibniz zum Ausdruck gebracht werden. Es gibt bei Leibniz eine Kausalität durchgehender Vermittlung (die Welt als zureichend begründet) und eine Kausalität aus Freiheit (die Welt als im *transzendenten Gott* zureichend begründet) als zwei Momente ein und desselben geistigen Geschehens.
- 5 G. W. LEIBNIZ, *Monadologie* §90, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Philosophie*, hg. von E. Cassirer, Hamburg 1996, S. 620.
- 6 I. KANT, *Über das Misslingen aller Versuche in der Theodizee*, in: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff., VIII, S. 264.
- 7 Im Folgenden KdU. Die Seitenanzahl richtet sich nach der Originalpaginierung.
- 8 Auch hier liegen Kant und Leibniz auf einer Linie. Letzterer ontologisiert tendenziell den Zweckbegriff, wenngleich wir gesehen haben, dass auch bei ihm die transzendente Bedeutung im Vordergrund steht. Kant hingegen versucht eine Ontologisierung zu vermeiden. Daher ist die Monade Reflexionsprodukt der reflektierenden Urteilskraft, die auch jedem Subjekt vorausliegt und so weder „subjektiv“ noch „objektiv“ ist, womit sie, wie man dann an der KdU sehen kann, den Angelpunkt des gesamten Kantischen Systems ausmacht, von dem her wohl auch Leibniz erst in seinen Intentionen richtig zu verstehen ist.
- 9 Vgl. hierzu K. APPEL, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster/Hamburg/London 2003, besonders das Kapitel: „Die Theodizee in der Sphäre der Reflexion und in der Sphäre der Liebe“, S. 190f.
- 10 Der Gedanke einer Umkehr des Bewusstseins ist (durchaus der biblischen metanoia entsprechend) auch das herausragende Motiv der PhdG. Vgl. bereits das Einleitungskapitel: G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3, Frankfurt a. M. 1970, S. 79.

Kant und die Schmeißfliege

REINHARD HILTSCHER

Ach – seufzte leise die Schmeißfliege – es ist doch die beste aller möglichen Welten, als sie sich an einem feucht-heißen Sonntag auf einem unverhofft entdeckten, riesigen dampfenden Kuhfladen zum Picknick niederließ. Der Autor dieser Zeilen bekennt freimütig, dass er angesichts der beschriebenen Situation wohl kaum zu einer solchen schönen metaphysischen Regung fähig gewesen wäre. Vielmehr hätte ihm besagte Situation einen außerordentlichen Ekel eingeflößt. Die beste aller möglichen Schmeißfliegenwelten käme den meisten Menschen (einmal abgesehen von passionierten „Survival-Fans“) der 7. Hölle gleich. Vielleicht wäre unser Abscheu nur noch bezogen auf die besten aller möglichen Hunde- oder Fuchsbandwurmwelten größer – wenn überhaupt.

I

Aber natürlich haben wir bei dieser „insektoiden Problemexposition“ einen gravierenden systematischen Fehler begangen, den es sofort unerbittlich zu korrigieren gilt. Abgesehen davon, dass die altherwürdige philosophische Tradition meinen völlig unseriösen Einstieg in die Theodizeeproblematik nur mit einigem Kopfschütteln bedacht hätte, hätte sie bestimmt ganz nachdrücklich auf einen anderen Punkt verwiesen. Mein Beispiel suggeriert nämlich, man müsse die beste aller möglichen Welten als eine Art Super-Wellness-Einrichtung auffassen, was in unserem Beispiel die beste aller möglichen Schmeißfliegen-Welten zum größten und vollkommensten aller Kuhfladen machen müßte. Die beste aller möglichen Welten ist aber gemäß dem Grundtenor insbesondere der Metaphysiker der Neuzeit kein höchstvollkommener kollektiver Freizeitpark¹ für Menschen und damit eine Vorstufe des Paradieses, sondern sie bleibt eben defizitäre Welt. Sie bleibt Welt, in der vernünftige Wesen aus Freiheit handeln können – und damit notwendigerweise auch der Gefahr unterliegen müssen, zurechenbar moralisch Böses zu tun. Eine Welt vol-

ler humanoider Marionetten, die nicht dazu fähig wären, aus Freiheit Gutes zu tun, wäre nicht die beste aller möglichen Welten, da man jenen Marionetten das Gute, zu dessen Vollbringung in der Welt sie vom Schicksal „verdammte“ wären, unmöglich als Verdienst zurechnen könnte.

In der besten aller möglichen Welten müssen endliche Vernunftwesen aus Freiheit zurechenbar gut (und natürlich auch böse) handeln können. Und dies bedeutet nun zweierlei. *Erstens* hat aus der Perspektive der Tradition der Terminus der „besten aller möglichen Welten“ letztlich eine sinnvolle Bedeutung nur für *vernünftige*, selbstbewußte Wesen. *Zweitens* kommt hierdurch auch der Begriff einer „höheren Gerechtigkeit“ ins Spiel. Da die beste aller möglichen Welten es zwingend zulassen muss, dass es aus Freiheit ebenso moralisch Böses gibt wie aus Freiheit moralisch Gutes, muss in der besten aller möglichen Welten ein Weltenrichter verfügbar sein, der zumindest den Bösen bestraft. Dieser Gedanke war im 18. Jahrhundert so geläufig, dass Kant ihn sogar als Beispiel bei der Exposition der hypothetischen Urteilsform in der KrV herangezogen hat. Ganz offensichtlich können wir aber Bestimmungen wie Vernunft und Moralität nicht auf die Schmeißfliege beziehen – und damit hat diese auch ihr Recht auf eine nur gemäß ihren Bedürfnissen eingerichtete eigenständige beste aller möglichen Schmeißfliegen-Welten verwirkt. Sie hat sich vielmehr in unsere (beste aller möglichen?) Menschen-Welten zu fügen. Da nun der Mensch das einzige bekannte vernünftige Weltwesen ist, könnte man sich eventuell zu der Frage versteigen, ob hierdurch nicht ein metaphysischer Imperialismus der Gattung Mensch propagiert werde. Dieser Imperialismus zeigt sich im Alltag etwa in der Tatsache, dass wir hoch entwickelte Säugetiere töten, um uns ernähren zu können. Fragten wir ein psychisch nicht labiles, nicht suizidales Hausschwein, ob es mit dieser Praxis einverstanden sei, wäre die Antwort sicherlich ein klares Nein. Na-

türlich können wir in diesem Zusammenhang die Tötung von Schlachtvieh mit unseren überlegenen kognitiven Fähigkeiten begründen, wenn wir nicht einfach auf die Allmacht des Faktischen zu verweisen gewillt sind. Wir hätten in diesem Falle mit einer Werthierarchie zu argumentieren. Wir könnten behaupten, dass die Existenz der Gattung Mensch bezogen auf das Ganze des Kosmos eben wegen der Vernunft dieser Spezies wertvoller sei als die Existenz irgendwelcher vernunftloser Tiere, selbst auch dann, wenn diese Tiere höher entwickelte Säugetiere sind. Damit kommen wir aber nicht so einfach durch. Vielleicht machen wir uns dies erneut an einem albernen Beispiel klar, das vermutlich nur die Freunde aus meinem Klingonischkurs goutieren werden. Analysieren wir also die folgende lebensnahe, außergewöhnlich praxisrelevante Situation²: Die kleinen grünen Männchen von der Wega landen auf der Erde in einer Fliegenden Untertasse. Natürlich verfügen diese Männchen über intellektuelle und technische Fähigkeiten, die den unsrigen in einer geradezu dramatischen Weise überlegen sind. Der Bordproviand der Aliens ist aufgebraucht und sie müssen sich irdischer Nahrung zuwenden. Pflanzen und das Fleisch der irdischen Tiere vertragen sie nicht, sondern nur die Biomasse der humanoiden Erdlinge. Der Koch der Aliens schlachtet deshalb ohne größere moralische Skrupel Menschen, etwa in der Weise, wie wir dies bei Schlachtvieh tun. Vielleicht kennt der Koch auch ein delikates Rezept zur Zubereitung von Erdlingsfleisch, mit dem er sich bei seinen Schiffskameraden beliebt zu machen beabsichtigt. Fürwahr – ein echter Genuss ohne Reue. Sind wir gegen diesen außerirdischen Speiseplan nur deshalb, weil wir gerne als Individuen oder als Gattung überleben wollen – oder sind wir gegen diesen Speiseplan in einem absoluten, moralischen Sinn. Gilt das letztere, so sind wir auf die Beantwortung der Frage zurückverwiesen, mit welchem Recht wir Tiere schlachten. Abermals müssten wir mit dem Verweis auf unsere „höherwertige“ Vernunft argumentieren. Wir könnten uns etwa so einlassen: Nur Vernunftwesen sind in der Lage sich wechselseitig zu verpflichten. Eine solche Verpflichtungsbeziehung besteht nun aber nur zwischen uns und den „Grünen Männchen“ – nicht aber zwischen uns und vernunftlosen Tieren. Verteidigen wir uns aber in dieser Weise, so ist es ganz offensichtlich, dass die menschliche Vernunftüberlegenheit, die wir meinen, wenn wir derart argumentieren würden, nicht schlicht als instrumentelle Rationalität verstanden werden kann. Denn die Aliens könnten ja glatt behaupten, dass die lächerlichen kognitiven Kompetenzen, die wir so pompös als exklusive Rationalität rühmen, nichts anderes als (eventuell höher entwickelte) Formen animalischen Instinktes seien. Und in der Tat ist es so, dass der Sinn von Vernunft unklar wird, wenn man Rationalität nur als eine qualitativ ausgezeichnete Weise definiert, wie wir mit dem Kampf ums Dasein zu Rande kommen. Max Scheler hat im 20. Jahrhundert einmal darauf verwiesen, dass unter der Perspektive der Zweckrationalität nur ein quantitativer Unterschied zwischen Edison und einem Affen bestehe. Vielleicht existiert noch eine zweite Spezies von Außerirdischen, die an uns und unserer Welt ein Interesse hegt. Vertreter dieser Spezies beobachten heimlich vom Mars aus das Szenario mit einem technisch hochkomplexen Teleskop. Für diese Forscher vom Mars würden die humanoiden Erdlinge sich nur dann rational konsistent verhalten, wenn sie *entweder* auf das Schlachten und den Verzehr von Tieren verzich-

teten – und sich mit Entrüstung gegen ihr Gefressenwerden durch die Wega-Bewohner wehrten –, *oder aber* – weiterhin mit dem Verweis auf ihre überlegenen rationalen Fähigkeiten – Tiere schlachteten, sich jedoch konsequenterweise mit der Tatsache abfänden, dass die geistig überlegenen Bewohner der Wega sie ihrerseits verspeisten. *Diese* Art von rationaler Konsistenzbewertung ist nun aber ganz offenkundig keine solche des rein instrumentellen Typus. Ganz behutsam gesprochen, geht es bei dieser Rationalitätsform um die Einordnung des Begründungsmaßstabes einer einzelnen Handlung und deren Konsequenz in einen total rationalen, vielleicht sogar total rationablen Gesamtzusammenhang. Es geht aber eben *nicht* mehr um eine Rationalität, die zur Erreichung eines einzelnen Zieles eingesetzt und benutzt wird. Wir befinden uns hier also im Rahmen einer Art nichtinstrumentellen Rationalität. Doch die neutralen Beobachter vom Mars haben sich dennoch bei ihrer Einschätzung in einem entscheidenden Punkt getäuscht. Eine derartige Konsistenzbewertung ihres Tuns und Lassens kann man nur von solchen Wesen einfordern, die hierzu überhaupt in der Lage sind. Als Menschen schmeicheln wir uns mit der Annahme, zu einer solchen Konsistenzbewertung fähig zu sein. Wir *glauben* fernerhin zu wissen, unser Handeln auch durch eine derartige Konsistenzbewertung „bestimmen“ zu können – und eben nicht nur durch das Streben nach konkreten Weltzwecken. Beides gilt offenkundig für Tiere nicht. Bezogen auf die Aliens können uns aber durchaus berechtigte Zweifel kommen, ob auch diese über eine solche nichtinstrumentelle Rationalität verfügen. Es ist nämlich überhaupt nicht logisch unmöglich, dass unsere grünen Männchen von der Wega *einerseits* über eine „technische Intelligenz“ verfügen, welche die unsrige um „Lichtjahre“ übertrifft, dass sie *andererseits* aber weder zu einer eben skizzierten rationalen Konsistenzbewertung ihres Tuns fähig sind, noch ihr Handeln über die Zweckrationalität hinaus durch Konsistenzbewertungen bestimmen können. Nun werden gegenüber diesem Konstrukt mutmaßlich viele Philosophen einwenden, dass die Aliens, wenn sie zu einer Spezies gehören, die eine Sozialgemeinschaft von Individuen (bzw. Quasi-Individuen) darstellt, notwendigerweise über eine Rechtsordnung verfügen müssen, die nicht gänzlich der instrumentellen Vernunftordnung unterliegen kann. Dies ist jedoch ein Trugschluss. Es ist zweifelsohne möglich, eine Rechtsordnung ausschließlich als Funktion der instrumentellen Rationalität zu begründen. Der alleinige Endzweck, für den die Rechtsordnung das Mittel ist, könnte z. B. das Überleben der Spezies sein. Dies hätte die Folge, dass nur solche Mitglieder der Spezies Anspruch auf (gleiche?) Rechts-Würde hätten, die zu diesem Ziel einen Beitrag zu leisten fähig sind. In einer solchen „instrumentellen Rechtsordnung“ könnte das Töten „minderwertiger Mitglieder“ der Spezies, die nichts zum Überleben der Gattung beitragen und den reibungslosen Kampf ums Dasein eher behindern, *nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten sein*.³ Ähnliches gilt für die Tötung von „unbrauchbar“ gewordenen Mitgliedern der Spezies, für Sklaverei oder Kannibalismus. Im Reich der Spinnen verspeist die „Schwarze Witwe“ bekanntlich nach dem Liebesakt ihr Männchen. Unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung dieser Spezies ist diese Tötung eine sehr plausible „Institution“ der Spezies. Warum sollte es ähnlich gelagerte Verhaltensstrukturen nicht auch bei ausschließlich zweckrationalen Wesen geben?

Wenn wir das hohe Lied der (europäischen) Rechtskultur singen, müssen wir uns deshalb immer klar darüber sein, dass diese nicht ausschließlich zweckrational begründet werden kann, sondern einer rationalen Fundierung bedarf, die eben gerade nicht der instrumentellen Vernunft geschuldet ist. Kurz: Die Rechtsordnung bedarf eines moralischen Fundamentes.

II

An dieser Stelle sollte ich endlich auf Kant zu sprechen kommen, um nicht einer Themenverfehlung bezichtigt zu werden. Zunächst ist festzustellen, dass wir bei besagter nicht-instrumenteller Konsistenzrationalität in nuce auf diejenige Struktur gestoßen sind, in der nach Kant die praktische Vernunft qua Sittengesetz zu den Maximen des Menschen steht. Das Sittengesetz bezieht sich nämlich – so Kant – nicht wie die instrumentelle Rationalität auf zu erreichende, je bestimmte Zwecke, sondern vielmehr auf Handlungs-Maximen. Aufgrund dieser exklusiven, auf Konsistenz gerichteten Rationalität, besteht das Sittengesetz im Sinne Kants in nichts als *reiner Gesetzform*. Es geht Kant im Rahmen seiner Charakterisierung der moralischen Vernunft qua Sittengesetz nicht um eine *bestimmte* konsistente Ordnungsstruktur, sondern um Ordnung, bzw. Ordnungs-Struktur *überhaupt*. Bestimmte rationale Ordnungen und Gesetze können sich im Sinne Kants immer nur von Partialzwecken oder Teilstrukturen der Welt ableiten. Die instrumentelle Partialvernunft ist immer durch für sie Fremdes in ihren Vollzügen (mit)bestimmt. Dieses Fremde der Vernunft spezifiziert deren Ordnungsstruktur *allererst* zu einer bestimmten und damit innerlich limitierten Ordnungsstruktur. Das, was Vernunft (selbst) ohne jeden Bezug zu ihr Fremdem ausmacht, ist Konsistenz, Gesetzlichkeit, Ordnung oder Sinnhaftigkeit *überhaupt*. Kant behauptet nun weiterhin in einer für „heutige Ohren“ recht eigentümlichen Wendung, dass das Sittengesetz in den Gesinnungen der Personen „durch Demütigung von deren Neigung“ positiv ein Gefühl der Achtung für das „Gesetz“ erzeuge, welches einen unbedingten subjektiven Motivationsgrund der moralisch relevanten Handlung darstelle. Nur Wesen, die sich durch das Sittengesetz in der bezeichneten Weise zur Handlung bestimmen können, sind Personen im strengen Sinne. *Dies hätte nun die Folge, dass Aliens, die zwar hoch intelligent sind, aber nicht über diese moralisch-praktische „reine Vernunft“ verfügen, ebensowenig wie Tiere moralische Personen wären.* Wenn wir die Situation aus der Perspektive des Weisen von Königsberg betrachten, so hätten die uns beobachtenden Forscher vom Mars schlicht den Fehler begangen, den Tieren, uns Menschen und den Aliens von der Wega gleichermaßen die Fähigkeit zu (reiner) praktischer Vernunft zuzuschreiben. Ich will an dieser Stelle nicht auf die Details der Lehre vom Sittengesetz resp. kategorischen Imperativ eingehen, die Kant gibt. Mein Interesse gilt vielmehr der *kosmologischen Relevanz des Sittengesetzes*. Allein diese Fragestellung erscheint dem Kenner der kantischen Moralphilosophie zunächst absurd zu sein. Denn bekanntermaßen ist die Formalität und Zweckfreiheit des Sittengesetzes ein zentrales „Credo“ der kantischen Moralphilosophie. Sollten sich denn die Wilhelminischen Oberlehrer getäuscht haben, welche die Formalität des kantischen Sittengesetzes einzig und allein durch die Materie ihres Rohrstocks glaubten füllen zu dürfen? Wenn Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Selbstzwecklichkeit der mora-

lischen Person in eine der Formulierungen des kategorischen Imperativs aufnimmt, so ist damit die Selbstzwecklichkeit der moralischen Vernunft selbst gemeint (bzw. von Wesen, die diese besitzen.) Ohne das Pathos Kants formuliert, heißt dies: Zwar sind der Vernunft alle fremden Zwecke, für die sie instrumentiert wird, kontingent – und können deshalb widerspruchsfrei „weggedacht“ werden, Vernunft selbst (bzw. deren inneres Prinzip) jedoch kann schon per definitionem nicht „weggedacht“ werden, ohne jedwede rationale Handlungsbestimmung unmöglich werden zu lassen. Vernunft selbst ist in ihrer genuinen Eigenbestimmtheit „sich selbst“ notwendig und kann sich qua Vernunft nicht selbst „eliminieren“.

Nach Kant bestimmen sich moralische Wesen durch den universalen eigenbestimmten Sinn von Vernunft selbst, durch denjenigen universalen Sinn von konsistenter Sinnhaftigkeit *überhaupt*, der vor der Ausdifferenzierung in besondere Formen der Vernunft liegt: Kantisch gesprochen, bestimmen sie sich durch die pure Gesetzesform. Dieser universale Sinn liegt insbesondere auch vor der Unterscheidung in endliche und unendliche (göttliche) Vernunft. Den Grund hierfür macht Kant in einem Gedankenexperiment klar. Da Gottes intuitiver Verstand anders als der menschliche Verstand eine untrennbare Einheit von Anschauung und Verstand darstellt, ist alles, was Gott will, aufgrund seines bloßen Willens schon „willensgemäß“ existent. Die Trennung von Anschauung und Verstand beim Menschen führt dagegen dazu, dass der Mensch das, was er will, immer erst durch sein Handeln realisieren muss. Dies ist die Grundlage der menschlichen Zweckrationalität. Leitete man also die Moral aus dieser spezifischen menschlichen Zweckrationalität ab, so könnte die Moral nur für Menschen gelten, da Gott genau über diese Form der Zweckrationalität gar nicht verfügt. Die Aliens von der Wega hingegen könnten behaupten, dass sie aufgrund ihrer vom Menschen deutlich unterschiedenen kognitiven Rationalausstattung andere Normen „beobachten“ müssten – und sie sich deshalb um die menschlichen Normen überhaupt nicht scheren müssten. Der Formalismus der kantischen Ethik und das Konstrukt des „intelligiblen Vernunftreichs“ mit seinem göttlichen Oberhaupt hat also insbesondere auch den Sinn, das Unglück zu verhindern, dass die Moral einem „Vernunft-Relativismus“ zum Opfer falle. Hat man jedoch einmal die Sphäre dessen, was ist (Natur), von der Sphäre dessen, was sein soll (Moral), säuberlich getrennt, so taucht dennoch die Frage nach dem Zusammenhang beider Sphären auf. In der Dialektik der zweiten Kritik verordnet Kant dem Leser die Postulierung einer Weltordnung (bzw. deren Bedingungen), in der Glück proportional gerecht zur Glückswürdigkeit (= Sittlichkeit) verteilt ist. Bei aller Verehrung, die ich Kant entgegenbringe, meine ich doch, dass dessen Problemexposition in der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft teilweise reichlich „biedermeierlich“ wirkt. Scheinbar geht es „nur“ um die Frage, ob denn eine Weltordnung „vernunft-träglich“ sei, in der es dem Schurken besser ginge als z. B. der tugendhaften Direktrice des Mädchenpensionats.

Hier scheint ein Transzendenzverständnis am Werk zu sein, dem eine „letzte metaphysische Tiefe“ fehlt. Außerdem hat Kant ja selbst immer wieder betont, dass das Sittengesetz auch dann gelte, wenn die postulierte „gerechte Weltordnung“ nicht statthabe. Ist Kants Postulatenlehre somit nur eine Art „Zubrot“ zum Gesamtsystem seiner Ethik? Dies nun

gerade nicht. Kants moralische Teleologie hat die Aufgabe, mit einem Problem fertig zu werden, das die zweite Kritik überhaupt nicht anspricht – und die dritte nur zwischen den Zeilen durchblicken lässt.

Extreme berühren sich. Eine radikale Trennung des Reichen der Moral von dem der Natur birgt nämlich in sich die Gefahr einer Renaturalisierung der Moral, auch wenn dies der erste Augenschein nicht so deutlich zu erkennen gibt. In der Methodenlehre der teleologisch reflektierenden Urteilskraft räumt Kant nämlich ein, dass der Mensch – betrachtet als *bloßes Naturwesen* – keinen unbedingten Wert darstelle. Der Mensch könnte als Naturwesen nicht beanspruchen, letzter Zweck der „Schöpfung“ zu sein. Aus naturteleologischer Perspektive heraus gibt es nach Kant keinerlei zureichenden Grund dafür, warum die Naturgattung „Mensch“ notwendig auf der Welt existieren und überleben soll. Einen unbedingten Wert habe der Mensch ausschließlich als Wesen von reiner praktischer Vernunft, als moralische Person also. In gewisser Weise ist dieses Zugeständnis Kants nicht so ganz unproblematisch, wie man prima facie glauben möchte. Die unbedingte Geltung der Moral und die Selbstzwecklichkeit der moralischen Person ergibt sich für Kant nämlich durch die Konstituierung des „moralischen Vernunftreiches“ in der *Innenperspektive* der moralischen Person. Die Gültigkeit der Prinzipien der Moral erweist sich im „Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft“ (= Bewusstsein des Sittengesetzes) in der Gesinnung des einzelnen Individuums bei Gelegenheit des Handlungsvollzugs:

„Das Sittengesetz drängt sich unabweisbar der Gesinnung auf“; „keiner (außer Gott) kennt die wahre Gesinnung einer Person“; „das Ergebnis, das in der Naturordnung als Folge einer autonomen Willensbestimmung ‚sichtbar‘ wird, entscheidet nicht über die Tugendhaftigkeit der Willensbestimmung“ etc.

So ähnlich lauten Formulierungen Kants, die ein inneres Gesinnungs-Reich der Moralität (des Handelns) charakterisieren. Die autonome Begründung einer Sittlichkeit mit unbedingtem Anspruch hat die Loslösung des Willens von allen Bestimmungen, die der Naturordnung geschuldet sind, zur Voraussetzung. Kann man aber keinen inneren Zusammenhang zwischen Naturordnung (Weltordnung) und Moralordnung mehr zwingend „mit objektiver Dignität“ nachweisen, dann ist es nicht auszuschließen, dass es einen solchen Zusammenhang gibt, der nur nicht „bewusst“ wird. Ich meine hier einen möglichen Zusammenhang, der quasi „notwendig“ hinter dem Rücken des moralisch handelnden Individuums besteht. Kants ethische Gesamtkonzeption der zweiten Kritik und der „Grundlegung“ kann nämlich mit keinerlei Argument letztendlich ausschließen, dass dieses innere Reich der Moralität unter der objektiven Außenperspektive eines fiktiven neutralen Beobachters (*die wir freilich als handelnde Wesen nie einnehmen können!*) nichts anderes als *Funktion einer überindividuell-naturalen Gattungsrationalität* des Menschen ist. Dies heißt nicht etwa, dass Moral in diesem Falle nur eine Fiktion wäre. Ganz im Gegenteil. Das innere Reich der Moral könnte seinen von Kant beschriebenen unbedingten Geltungsanspruch unangefochten bewahren. Das Sittengesetz könnte weiterhin als unhintergebares Fundamentalprinzip der *inneren Gesinnungswelt* der Handelnden gefasst werden. Die moralischen Personen könnten auch in diesem Falle

die Maximen ihrer Handlung ausschließlich umwillen der Formalität des Sittengesetzes bestimmen, ohne von falschen (sinnlichen) „Triebfedern“ fremdbestimmt zu sein. Dennoch könnte sich dies alles für den fiktiven objektiven Außenbetrachter als eine Art „List“ der instrumentell-naturalen Gattungsvernunft des Menschen darstellen, mit der diese in den menschlichen Individuen die Fähigkeit zum uneigennütigen, selbstlosen Handeln erzeugte. Die Autonomie der Vernunft und die mit ihr einhergehende Möglichkeit der moralischen Person zur Selbstverpflichtung wäre dann aus der Außenperspektive betrachtet nichts anderes als das Substitut des tierischen Instinktes, welcher bekanntlich stets dafür sorgt, dass das tierische Individuum zum Wohle seiner Gattung das Nachsehen hat. Es könnte der Fall sein, dass nur dann, wenn die vernünftigen Individuen in bestimmten Situationen zu jener Form von Selbstlosigkeit fähig sind, die der kategorische Imperativ einfordert, die Gattung Mensch sicher überleben kann. Einem vernünftigen und selbstbewussten, gleichwohl naturalen Individuum kann man diese Selbstlosigkeit nicht einfach instinktmäßig „einprogrammieren“, hierzu sind raffiniertere, sprich rationale Mittel erforderlich. Es sind Mittel erforderlich, die es dem selbstbewussten Individuum *einerseits* durch Freiheit erlauben, im Einzelfall auch gegen das Interesse der Gattung zu handeln, die jedoch *andererseits* in ihrer „Gesamtökonomie“ das Überleben der Gattung nur befördern können. Eine solche Konstellation machte das Sittengesetz unter objektiver Außen-Beurteilung zu einem Modus der natural-instrumentellen Gattungsvernunft. Der *innerlichen* Unbedingtheit und Geltung des Sittengesetzes korrespondierte keine *objektive äußere Unbedingtheit* bezogen auf den Maßstab der (auch naturalen) Gesamtwirklichkeit. Der unbedingten autonomen Moral der Innenperspektive des handelnden Individuums wäre eine bedingte naturale Gattungsrationalität korreliert. Im intelligiblen moralischen Vernunftreich mag somit das Individuum seine unbedingte Würde weiter bewahren können. Ist seine Moral (aus der fiktiven objektiven Außenperspektive heraus betrachtet) nur eine Funktion der instrumentellen Gattungsrationalität, so artikuliert diese Würde bezogen auf das Gesamt des Universums letztlich nur die bedingte Notwendigkeit einer nach Selbsterhaltung strebenden Naturgattung. *Nur der Ausschluss einer solchen Konstellation kann Kants Kombination von unbedingter Würde der moralischen Person mit der Bedingtheit des Naturwesens Mensch konsistent halten.* Die „instrumentelle Gefahr“ hat Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ keineswegs schon mit der bloßen Annahme eines Primates des praktischen Vernunft über die theoretische ausgeschlossen. Denn es ist überhaupt nicht verwunderlich, dass aus der Innenperspektive der praktischen Vernunft heraus mit jedem Handlungsvollzug ein praktischer Primat affirmiert werden muss. Andererseits aber müsste ein eventuell statthabender Primat der theoretisch-instrumentellen Vernunft über die praktische Vernunft dem handelnden Individuum gar nicht bewusst werden: Präziser gesagt, dürfte er es auch gar nicht werden, wenn die theoretisch-instrumentelle Gattungsvernunft in der eben skizzierten Weise „optimal“ funktionieren soll. Der Bedrohlichkeit dieser systematischen Situation versucht Kant vorzubeugen, indem er in der KdU (§§ 86/87) die Möglichkeit aufzuzeigen sucht, wie man den Endzweck der gesamten „Schöpfung“ auf „*Wesen unter moralischen Gesetzen*“ hinzentriert denken kann. Es geht nun also *doch* um die „Bedingung der Möglichkeit“, die

moralische Person als Endzweck der Gesamtwirklichkeit unter Einschluss der naturalen Wirklichkeit denken zu können. Denn gelänge es, den Menschen (qua moralischer Person) als Endzweck der (auch naturalen) Gesamtwirklichkeit zu verstehen, entfielen die bedrohliche Möglichkeit einer undurchschaubaren gattungsmäßigen instrumentellen Kontamination der Moral. Um die moralische Person als Endzweck der Gesamt-Schöpfung ansehen zu können, bietet sich aus der Sicht Kants keine bessere Garantie als die „theistische Option“ an. Denn nur eine theistische Ordnung, deren Endzweck endliche Vernunftwesen unter moralischen Gesetzen ist, kann definitiv den bloßen Funktionscharakter der praktischen Vernunft sowie einen verborgenen Primat der theoretisch-instrumentellen Vernunft ausschließen.

Die Existenz einer theistischen Ordnung lässt sich nach Kant bekanntlich nicht objektiv beweisen, sondern sie bleibt subjektiv notwendige Glaubenssache. Schlagwortartig ausgedrückt, gibt es deshalb für Kant quasi sogar eine Art Verpflichtung für uns Menschen, eine solche theistische Weltordnung und deren Bedingung zu „wollen“. Bekanntlich wird etwas nicht schon deshalb existent, weil wir es wollen. Es gilt aber auch das Umgekehrte: Etwas, dessen Möglichkeit prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, wird nicht deshalb unmöglich, weil wir es nicht wollen. Im Sinne Kants ist die theistische Option zumindest mit „subjektiver Dignität“ praktisch möglich. Sicherlich muss Moral im Sinne Kants ausschließlich autonom begründet werden. Der unbedingte Wert allerdings, den die moralische Person im intelligiblen Vernunftreich kraft ihrer reinen praktischen Vernunft eo ipso erhält, ist *bezogen(!) auf die (auch-naturale) Gesamtwirklichkeit* nur dann als ein absoluter Wert *konsistent* behauptbar, wenn eine theistische Ordnung der Gesamtwirklichkeit nicht von vornherein ausgeschlossen werden muss. Die apriorische Unmöglichkeit einer theistischen Weltordnung machte die Erklärung der Einheit der Vernunft durch eine verborgene instrumentelle Funktion der Moral und somit durch einen verborgenen theoretischen Primat der instrumentell-theoretischen Vernunft wohl zu einer mindestens gleichwertigen Erklärung dieser Einheit neben der Statuierung des praktischen Vernunftprimates. Das Beharren auf dem praktischen Primat durch Kant hätte dann kaum wirkliche größere Überzeugungskraft als die Annahme dieses theoretischen Primates. Die nur subjektiv praktisch gültige Postulatentheologie verschafft uns zumindest einen verständlichen und sinnvollen Begriff des Primates der praktischen Vernunft. *Im Grunde kann uns nur diese Postulatentheologie dazu verhelfen, den unbedingten Wert der moralischen Person des intelligiblen Vernunftreiches auch im Rahmen der Gesamtwirklichkeit als absoluten Wert begreifen zu können.* Mir scheint es ziemlich sicher zu sein, dass Kant die Gefahr eines möglichen Primates der theoretisch-instrumentellen Vernunft über die reine praktische, die seine Moralphilosophie schwer bedroht, klar gesehen hat. Dies belegt nicht zuletzt der Kontext jener Stellen in der dritten Kritik, in denen Kant eindeutig die Möglichkeit zurückweist, der Mensch als Naturwesen könne als Endzweck der Schöpfung aufgefasst werden. Ob es Kant allerdings klar war, dass der Primat der praktischen Vernunft letztlich nur unter Voraussetzung der Postulatentheologie problemlos systematisch akzeptabel ist, glaube ich nicht. Für Kant war wahrscheinlich dieser Primat eine Art „Urevidenz“ der moralischen Person, ein „Faktum der Vernunft eben“, das

wir bei Gelegenheit des Handlungsvollzuges unabdingbar voraussetzen müssen. Für uns zeitgenössische Menschen ist ein solches Urvertrauen jedoch kaum noch verfügbar. Damit deutet sich in diesem Punkt ein grundsätzliches Scheitern der Konzeption Kants an. Denn es gibt in Kants Konzeption nur zwei Möglichkeiten. *Entweder* belässt man der theistischen Option ihre bloße subjektive Gültigkeit. In diesem Falle wäre die Autonomie der Moral weiterhin problemlos denkbar. Andererseits gäbe es dann keine letzte Sicherheit, dass diese Autonomie nicht doch eine Funktion der instrumentell-theoretischen Vernunft wäre. *Oder* man steigert die Gültigkeit der theologischen Option zur „objektiven Dignität“. Dann ist zwar der Primat der praktischen Vernunft gesichert, die Autonomie der Moral jedoch ist nicht mehr zu halten. Der Leser mag aus meinen Ausführungen selbst ableiten, was es letztlich mit Blick auf Kant bedeuten muss, wenn die Avantgarde der aufgeklärten Bürgergesellschaft einen Gottesbezug bei der Kodifizierung der Menschenrechte in der sogenannten europäischen Verfassung ablehnt. Auf Kant kann sich diese Ablehnung keinesfalls mit guten Gründen berufen.

Das Überleben der Gattung Mensch mag ja für den Menschen selbst ein unbedingter Zweck sein – der Schmeißfliege jedoch ist das Überleben der Gattung Mensch ziemlich egal.

Anmerkungen

- 1 Ich verwende hier das „geflügelte Wort“ eines bedeutenden Alt-bundeskanzlers!
- 2 Die nachfolgend angerissenen Zusammenhänge diskutiere ich ausführlicher im Einleitungskapitel zu meinem Einführungsbuch zu den Gottesbeweisen, der 2008 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG) in Darmstadt erschien: REINHARD HILTSCHER, *Gottesbeweise*, Darmstadt (WBG) 2008).
- 3 In der Schweiz wurden noch im 19. Jahrhundert Diebe nur deshalb hingerichtet, weil man sich das Geld für Gefängnisse sparen wollte. Es wäre deshalb eine interessante Frage, ob Erich von Däniken bezüglich des geschilderten Kasus zur Auffassung gelangen würde, dass die Schweizer Nachfahren von Aliens sind.

Zur Aktualität von Fragen des Theodizee-Typs

FRIEDRICH HAUSEN M.A.

1. Ist die Theodizeefrage aktuell?

Ich antworte auf den Artikel, den René Kaufmann im letzten Rundbrief als Zusammenfassung seines Vortrages zur Frage „Was geschieht, wenn die Theodizeefrage verstummt?“ schrieb. Der Artikel endet mit Überlegungen zum Wert der Frage: Diese selbst ist als Rebellion für eine Humanität zu verstehen, als ein Diagnostizieren einer fundamentalen Infragestellung der Würde durch das Sinnlose, einer Infragestellung, die aber nicht hingenommen wird und auch nicht hingenommen werden sollte. In der Theodizeefrage trägt sich eine Anwaltschaft für die angegriffene Würde aus. Nicht eine Antwort, die diese Frage selbst der Unangemessenheit oder Sinnlosigkeit überführen möchte, noch eine positive Antwort mit Hegelschem Verweis auf eine Gesamtrendenz zum Guten kann diese Anwaltschaft leisten, sondern nur ein Offenhalten der Frage, ein existentielles Austragen derselben. Aber, so könnte man gegenfragen: sollten wir auch die Theodizeefrage stellen? Können wir sie ohne weiteres stellen, wenn sie sich nicht von selbst stellt, und zwar eben mit der für eine entsprechende Anwaltschaft nötigen Vehemenz? Die Frage, der von Kaufmann bedeutsamer Wert beigemessen wird, scheint getragen von einem humanen Impuls angesichts des Anblicks des Leidens oder als expliziter Ausdruck dieses Impulses selbst, eines stark emotiven Impulses, der sich gegen die Sinnentleerung stellt. Fehlt uns also etwas, wenn sich diese Frage uns nicht wirklich stellt? Vielleicht stellt sie sich jenen nicht, die sie wegerklären oder schnell beantworten wollen. Aber scheint sie nicht letztlich auch jenseits unseres Horizontes geraten? Stellt sie sich nicht vielleicht nur noch in spezifischen Lebensformen ausgeprägter Religiosität, die längst nicht mehr von allen geteilt werden? Kämpfen wir heute noch die Theodizeefrage durch, wenn wir in eine schwere Krise geraten? Mir scheint, dass einerseits die explizite Theodizeefrage in ihrer ursprünglichen Form selten geworden ist¹, dass aber andererseits kritische Bewegungen im 20. Jahrhundert durchaus, wie Kaufmann nahe legt, als Varianten dieser Frage aufgefasst werden können. Doch ist m. E. der Zusammenhang zwischen einer Rationalitätskritik und der Theodizeefrage nicht ohne weiteres klar und bedarf eines spezifischen Aufweises: Worin genau liegt das Gemeinsame? Welche Merkmale erlauben es, von Problemen desselben Typs zu sprechen?

2. Theodizee-Typ-relevante Konstanten der Modifikationen²

Die von René Kaufmann vorgestellten Modifikationen zeigen andere Ausgestaltungen derselben Fragestruktur mit je unterschiedlichen Adressaten. In der Anthropodizee sitzt der Mensch auf der Anklagebank, in der Ratioidizee die Rationalität und insbesondere die instrumentelle Rationalität, die in so kurzer Zeit so sehr das Gesicht unserer Welt veränderte. (Man könnte die Reihe durch eine „Ontodizee“ und weiter eine „Soziodizee“ mit der „Gesellschaft“ auf der Anklagebank erweitern, was bereits mehrfach unternommen wurde.) Ich möchte diesen Gedankengang aufgreifen und ihn weiter ausführen. Mir scheint nämlich, dass dieser Punkt seinen existentiellen Ort in unserer Zeit hat und auch bewahren wird. Bevor ich auf die von René Kaufmann so bezeichnete „Ratioidizee“ näher

eingehere, möchte ich noch auf einige Merkmale eingehen, die mir die Theodizeestruktur auszuzeichnen scheinen. Da mir für die Modifikationen der Begriff „Theodizee“ dann zu spezifisch scheint, werde ich von

Problemen des „Theodizee-Typs“ sprechen, d. h. von Problemen eines Typs, welche die Grundstruktur des Theodizeeproblems teilen und für welche die traditionelle Theodizeefrage die erste, ursprünglichste Form darstellt. Konstanten der Fragen des Theodizee-Typs sind folgende: Es handelt sich um eine Situation der Infragestellung, Anklage und Verteidigung einer sinnfähigen Instanz (1), die ein Leben umfassend sowohl kausal (2) als auch normativ (3) bestimmt (4).

Der Angeklagte ist immer ein Souverän: eine Größe, die das Leben gewöhnlich in seiner Totalität bestimmt und nicht nur in Partialbereichen. Die originale Theodizee in etwa setzt voraus, dass alles im Leben irgendwo von Gott bestimmt und durchdrungen ist, dass es eigentlich keinen klaren Ausgang aus der Sphäre seiner Herrschaft gibt. Diese Instanz bestimmt ein jeweiliges Leben kausal. Gott würde nicht angeklagt, wenn er als Naturprodukt und nicht als Schöpfer angesehen würde. Die Ratioidizee kann nur in einer zutiefst von Rationalität durchdrungenen Kulturform vollzogen werden. Darüber hinaus zeichnet den Angeklagten eine normative Kraft aus. (Gott wäre nicht Gott, wenn nicht auch die Moral und die Weltanschauung seinem Diktum zu folgen hätten.) Die technische Rationalität in etwa übt einen Anpassungsdruck auf uns aus. Ohne Handy, ohne E-mails, ohne sich ständig erneuernde Kompetenzen in der Bedienung immer wieder neuer Geräte, würde dies nicht nur ein technisches, sondern auch ein soziales bis moralisches Defizit bedeuten. Aber auch die Gesellschaft kann zum Angeklagten werden: Ebenso wenig, wie wir uns einfach aus der pragmatischen, kognitiven und normativen Sphäre der Rationalität davonstehlen können, ebenso wenig können wir aus der Sozialität oder aus der Gesellschaft austreten. Wohin wir gehen, dorthin werden wir sie mitbringen, denn ihre Form liegt in unseren Gewohnheiten. Eine Totalität, mit welcher der Angeklagte eine Lebenswirklichkeit ursächlich und normativ bestimmt, ist eine Konstante in den Modifikationen der Theodizeefrage. Ein Blick in Probleme, die besonders auch junge Menschen beschäftigen, zeigt, dass, ganz gleich wie man Fragen des Theodizee-Typs bewerten möchte, diese durchaus mit viel Intensität durchlebt werden. Ich möchte zwei weitverbreitete Formen etwas ausführlicher beschreiben, wobei die eine, die bereits René Kaufmann als Ratioidizee bezeichnete, eine explizite Frage nach der Rechtfertigung darstellt, während die Ontodizee, wie ich sie verstehe, vielleicht auch oft eher stumm durchwandert wird. Anschließend werde ich auf schwächere Formen in pluralistischen Situationen eingehen, wo eine einst ein Leben total



umspannende Instanz zu einer von verschiedenen normativen Fundamenten degradiert wird.

3. *Ratiodizee oder Technodizee?*

Eine Ratiodizee vollzieht sich nicht notwendig durchgängig explizit. Es gibt ein Ver zweifeln am Glauben an den Sinn der Welt, an den Sinn der technischen Entwicklung und an der Rationalität, die ein Ursprung derselben ist. Diese Ver zweiflung, welche vor allem junge Menschen immer wieder befallen mag, ist oft ausgelöst von einem massiven Eindruck des Fortschrittsglaubens und Fortschrittsengagements einerseits und dem Eindruck der sich mehrenden Katastrophen andererseits, einer Verschlechterung und Pervertierung der Natur sowie der Welt unter der Führung des Menschen, oder genauer gesagt: unter Führung der technischen Rationalität. Einerseits ein Druck, der von einem in der Globalisierung begründeten Fortschrittszwang ausgeht: das Rasen der Börsen, mediale Entfremdung („Plastik“-Ästhetik in Film, Musik und Festkultur), eine neue Unmündigkeit im Zeichen des Konsumententums, gepaart mit einer universalen Verhässlichung der Städte wie der Dorfstraßen. Nachrichten von absurden Kriegen, einem immer größer werdender Spalt zwischen arm und reich. Zudem eine immer komplexer und unübersichtlicher werdende Lebenswirklichkeit, die die psychischen Erkrankungen stark herausfordert. All dies – im Zusammenhang mit einer augenscheinlichen Feier der Technik, die sich im Design technischer Artefakte austrägt wie auch in der neueren Architektur – legt ein ambivalentes Licht über die Menschheitsentwicklung und ihre Bestrebungen. Weiter der Eindruck einer alles umfassenden Ausbeutungsmaschinerie angesichts der Globalisierung: Weiß ich, inwieweit unsere technische Zivilisation nicht Produkt kolonialer Ausbeutung ist und ob ich nun ein Nutznießer derselben bin? Aber das nicht genug: Weiß ich auch, dass nicht mein Einkauf in einem Supermarkt, in einem Media-Markt mich in eine Kette mit verbrecherischen Zwischengliedern integriert? Vielleicht schufteten sich zur Produktion eines Schaltelements in meinem CD-Player chinesische Arbeiter für einen Hungerlohn zu Tode. Aspekte zivilisatorischer Entwicklung können sich so zu einem eindrucksvollen Bild einer vollkommen sinnlosen Menschheitsentwicklung zusammenfügen und konzentrieren, zu einer absurd augenlosen und unmoralischen Evolution im Zeichen der Technisierung. Mit der Theodizee teilt ein aus diesem Impuls erwachsendes Grübeln und Anklagen Aspekte des Totalen der angeklagten Instanz. Es ist ja nicht nur eine kausale Wirkung, es ist zugleich ein Netz von Normen, welches von der infragegestellten Instanz getragen wird. Die technische Zivilisation übt einen Anpassungsdruck aus, der moralisches Gewicht erlangen kann. Wer die moderne Welt nicht versteht, wird zum Störfaktor nicht nur für Maschinen, sondern auch für Menschen, die ja auch irgendwie ihr Leben bewältigen wollen. Der ambivalenten Herrschaft kann die Anklage folgen, eine Auflehnung gegen den Souverän oder auch ein Versuch der Verweigerung, ein offenbar immer schon zum Scheitern verurteilter Versuch einer Lebensalternative. Auch noch in einem Aussteigertum wird der Einzelne Ausdruck dieser weltumspannenden Netze sein oder auch ein Vorläufer des Netzwachstums, vielleicht auch noch in der inspirativen Prägung durch archaische Kulturen Nutznießer der kolonialen Ausbeutungen und Kind des Informationszeitalters. Der Aussteiger wird in seine wiedereroberte Natur seine Zivilisa-

tion mitbringen. Hier scheint mir auch die von Kaufmann bezogene Perspektive Plausibilität zu gewinnen, die nahe legt, der Frage, oder, so will ich es nennen, dem Kampf selbst Wert zuzusprechen. Selbst wenn die befriedigende praktische Lösung niemals möglich sein sollte, ist die existentielle Suche nach einem Punkt einer ursprünglicheren Lebensform und einer tieferen Angemessenheit auch Ausdruck einer Würdigung des Lebendigen, eine Verteidigung gegen das Absurde. Wenn das Absurde unausweichlich besteht, aber einen Schuldigen haben könnte, wird das Dasein aufgewertet, dann ist die Sinnlosigkeit nicht entschieden, ist nicht entschieden, dass Sinnglaube, Engagiertheit, Liebe etc. Kinder von Illusion und Selbstbetrug sind. Aber ist diese Frage nicht vielleicht dennoch vertane Zeit? Könnte es nicht angemessenere Wege geben, Humanität und Leben gegen das scheinbar Sinnlose zu verteidigen? Mir erscheint der existentielle Kampf um Sinn nicht als etwas, das getan werden kann, sondern als etwas, das einfach geschieht, dann aber als Indikator eines wirklichen Widerstandes und auch einer wirklichen Gefahr für den Wert des Lebens. Die theoretische Klärung von Koordinaten dieses Kampfes erscheint mir als ein Desiderat, auch bezüglich der philosophischen Deutung unserer Zeit.

4. *Stumme Ontodizee und Selbstaufgabe*

Die Infragestellung des Wertes des Daseins im Ganzen kann in einer Form der Infragestellung des Sinns von Sein geschehen. Die Verteidigung des Seins angesichts einer Infragestellung des Sinns desselben bezieht sich auf eine normative Instanz, insofern Sinn immer der grundlegendste normative Anspruch in Handlungen ist. Wer nicht mehr beansprucht, sinnvoll zu handeln, der beansprucht letztlich nicht mehr zu handeln. Alle fordern von ihren Mitmenschen sinnvolle Handlungen. Wer Sinnloses tut (ich meine jetzt nicht heiteren Nonsens, der durchaus auf seine Weise sinnvoll sein mag), der öffnet einen Abgrund. Wer Sinnbedingungen zerstört, wer Sinn verunmöglicht, wird mehr als jeder andere zu einer Unperson. Was aber bedeutet Sinn?

Sinn kann nur haben, was intentional bestimmt ist. Ein Stein hat nur dann Sinn, wenn er von jemandem geschaffen wurde, der damit etwas bezweckt, was seinerseits sinnvoll ist. Die Frage nach dem Sinn des Lebens kann auch in säkularen Kontexten interpretiert werden als eine Frage danach, ob es sinnvolles Verhalten gibt, d.h. ob bestimmte Verhaltensmöglichkeiten in einer Situation anderen vorgezogen werden sollten oder ob nicht alles vollkommen gleichgültig ist. Das Sinnvertrauen in Handlungszusammenhängen ist umfassend, insofern es kausal für die menschlichen Lebensformen grundlegend war und ist und insofern zugleich der Unterschied von sinnvoll und sinnlos normative Kraft besitzt, die noch grundlegender scheint als die normative Kraft des Moralischen. (Moralische Handlungen bilden im allgemeinen Verständnis eine Teilklasse sinnvoller Handlungen.) Die Negation des Sinnvertrauens, als Negation aller Sinnansprüche, stellt damit eine Haltung dar, die der negativen Beantwortung der Theodizeefrage ähnelt. Eine Verweigerung muss dabei gar nicht so bewusst geschehen. Oft drückt sie sich nur in einer unausgesprochenen Aufgabe aus, in einer Hoffnungslosigkeit, Depression, Selbstaufgabe bis zur Verwahrlosung. Stellen wir uns jemanden vor, der einfach nicht mehr glauben kann, dass es einen Vorteil bedeutet, wenn er die eine Handlungsmöglichkeit gegenüber einer andern vorzieht, und intuitiv so lebt,

als ob es völlig gleichgültig sei, ob er überhaupt etwas tut oder nicht. Denken wir uns einen hoffnungslos Scheiternden, der über die Zeit den Eindruck gewinnt, dass die Ratschläge, die andere ihm geben, ihn nicht werden aus den Teufelskreisen befreien können. Dann erscheinen die Hoffnungen selbst, sich aus dem Elend emporzuarbeiten, als trügerisch, Teil einer durch und durch sinnlosen Welt. Ich möchte die Lebensform von Extremalkoholikern, von vielen Obdachlosen, von solchen, deren Scheitern so umfassend wird, dass es aufhört, ein Scheitern zu sein, als eine Form von passivem Nihilismus begreifen. Diese Sinnlosigkeit ist dann nicht eine Idee, eine Überzeugung, die jemand einem anderen gegenüber vertritt, sondern sie erscheint als eine Realität in diesem Leben. Wer immer wieder in seiner Freiheit durch das Leben widerlegt wurde – derjenige, dessen Zielsetzungen sich immer wieder als fadenscheinig, illusionär erwiesen, der bei klarem Blick den Eindruck gewinnen müsste, dass seine Informationen über sich, seine Ideen und Wünsche, Entscheidungen und Zielsetzungen allenfalls Gefühle produzieren, nicht aber zu einer Orientierung in der Welt taugen –, dem muss der Eindruck einer funktionierenden praktischen Gesellschaftswelt, aus der er ausgeschlossen ist, wie ein absurd magisches Spiel vorkommen. Aber es gibt auch maßvollere Erscheinungen desselben Typs, die auf ihre Weise eine Form der Entmutigung und Selbstaufgabe bedeuten: Jemand kann dem Glück oder der mitmenschlichen Beziehung tief misstrauen, weil er selbst nicht die Erfahrung einer vertrauenswürdigen Mitmenschlichkeit machte. Ihm wird der Ausdruck von Sympathie, Mitgefühl und Nächstenliebe als Maskenspiel und Verzauberung erscheinen (wie es bei Dostojewskijs Untergrundmenschen der Fall ist). Sowohl die Extremfälle der Selbstaufgabe als auch die schwächeren und umgänglicheren, die darum nicht weniger ein Lebensgefühl zu beherrschen vermögen, sind mit einer Absage an den Sinnanspruch des Handelns verbunden. Diese drückt sich in unseren Tagen z. B. in unmäßigen Konsum von Drogen verschiedenster Art aus: worin das Erlebnis, das erlebte Bild und der erlebte Wunsch selbst immer stärker und die Handlungskonsistenz konstituierenden Zusammenhänge kausaler und logischer Natur immer schwächer werden. Selbst wenn solche Prozesse oft wenig explizit ablaufen (die sich aufgeben, bleiben manchmal ausgesprochene Ideenrenommisten), kann es scheinen, dass die geringe Präsenz der Sinnfrage in professionellen Diskursen und die geringe Präsenz derselben in der medialen Öffentlichkeit auch eine allgemeine Kurzsichtigkeit mit gefährlichen Folgen begünstigt. Wenn zu dieser anspruchsvollen Frage nicht angemessene praktische Antworten und Haltungen bereitstehen, die zumindest die Aufmerksamkeit, Sensibilität und Gewissenhaftigkeit ernstzunehmender Charaktere in dieser Frage zeigen, dann gibt es für Menschen, die dem Eindruck einer Brüchigkeit des Sinns erliegen, wenig Grund zur Hoffnung. Die Abwesenheit dieser Perspektiven kann selbst zu einer Ursache der schnelleren Selbstaufgabe werden.

5. Schwächere Formen des Theodizee-Typs im Pluralismus

Mir scheint, dass in diesem Kontext auch solche Formen mit berücksichtigt werden sollten, deren Infragestellung Instanzen betrifft, die weniger total und unausweichlich ein Leben bestimmen. Das betrifft eine bestimmte Glaubensform und Lebensform, die Tradition in einer pluralistischen Gesellschaft. Jemand, der in einer einigermaßen abgeschirmten

ethnischen Minderheit aufwuchs und eines Tages den Sinnansprüchen der ihr inhärenten Weltanschauung und normativen Ordnung nicht mehr glauben kann, steht mit der Infragestellung vielleicht zunächst ebenso wie derjenige, der am Sinn des Handelns zweifelt, einer Totalität gegenüber, die sein Leben umfasst. Doch hat diese bereits Ausgänge, Übergänge in andere Welten. Während für die Infragestellung der Vernunft oder des Sinns vielleicht bloße gedachte Möglichkeiten das positive Fundament der Infragestellung liefern, ist es in diesem Falle eine andere Teilwirklichkeit, eine andere konkrete Lebensmöglichkeit, die sich undeutlich anzeigt und zum Vergleich mit der bekannten Lebensweise herausfordert. Es ist graduell verschieden ein „Austritt“ möglich, bei dem man zwar nie seine Wurzeln wirklich verlässt, aber in einem andern Kontext weiter wächst, reift und erfährt, ein Prozess, der meist in einer massiven Form dialektischer Antithetik ausgetragen wird. Mit der grundlegenden Infragestellung von einer Tradition kann und wird in den meisten Fällen die Infragestellung von Tradition, Perspektive und von jeglichem Sinnvertrauen überhaupt einhergehen. Was dabei aber nicht das letzte Wort sein muss.

Eine letzte, noch schwächere Variante möchte ich dort sehen, wo nicht mehr die Perspektive der Herkunft auf dem Prüfstand steht, sondern die neue Möglichkeit. Innerhalb der religiösen Tradition werden alternative Götter eher als diabolisch gekennzeichnet: als verführende Instanzen. Der Satan, der Jesus in die Wüste führt, trägt Merkmale eines anderen Gottes, einer anderen Form. Er sagt sinngemäß: Folge mir und ich werde Dein neuer Gott sein. Ein solcher Gott scheint von vornherein ein Lügengott zu sein, ein Götzte. In der pluralistischen Welt stellt sich die neue Möglichkeit vielleicht auch als eine Gefahr der Verführung dar. Es ist eine andere, neue, noch unbekannte, freilich etwas relativierte Totalität einer Lebensform, die beim traditionellen, aber in einer Krise befindlichen Christen, Moslem und Juden an die Tür klopft und sagt: Folge mir, versuche es einmal mit unserem Menschenbild, mit unserem Schatz an Erfahrung, mit unserer Kraft und Liebe. Dann kann eine Mischung aus Vertrauen und Misstrauen, ein dialektischer Wechsel entstehen. Die Infragestellung der eigenen Herkunft verdichtet sich unter dem sich konkretisierenden Alternativangebot. Sie vertieft sich und wird umso schmerzhafter, je mehr der Betreffende merkt, dass seine Gewohnheiten wesentlich den Bewährungszusammenhängen der säkularen Alternativkultur widersprechen, dass er ganz neu würde anfangen müssen. Aus einer solchen Situation wird sich stets ein mehr oder weniger starkes Problem der Anklage und Rechtfertigung ergeben. Die infragestellende Instanz, nun die Lebensformalternative, wird wieder infragegestellt und angeklagt. Wenn sich der in Krise befindliche Moslem, Christ und Jude nicht länger auf eine Form festlegen kann, dann wird sich ein Kampf entwickeln, in welchem der Ankläger und der Angeklagte immer wieder ihre Plätze wechseln.

6. Zur Offenheit der Frage

Es ist davon auszugehen, dass Probleme des Theodizee-Typs schwerlich ihre Aktualität verlieren werden, solange Menschen ein bewusstes Verhältnis zu denjenigen Kräften haben, die Kulturräume gestalten. Sie werden sich in Einzelbiographien stets austragen. Die Investition philosophischer Bemühungen in solche Probleme kann dazu beitragen, dass ein

differenzierteres Bewusstsein hinsichtlich der Bedingungen sinnvollen Daseins auch in der Öffentlichkeit präsent wird und damit auch einem allgemeinen Sinnvertrauen dient. Wo ein Bewusstsein hinsichtlich angemessener Sinnerwartungen besteht, dort sind radikale Enttäuschungen, Selbstaufgabe und der Verlust jeglichen Sinnvertrauens unwahrscheinlicher. Sollten aber Fragen des Theodizee-Typs auch offengelassen werden, wie René Kaufmann nahe legt? Was geht uns verloren, wenn wir die Fragen schlicht und einfach beantworten? Zunächst wird sich jemand mit einer unsensiblen Positionierung wahrscheinlich kräftigen Widerspruch seitens anderer einhandeln. Dass kann für ihn unangenehm sein, aber wenn er eine sehr bestimmte, feste und wenig offene Antwort gibt, wird damit nicht die Frage blockiert, sondern vielmehr der Widerspruch herausgefordert und auch damit die Frage in Gang gehalten. Hingegen könnte ein Offenhalten im Sinne der Konstatierung einer Unbeantwortbarkeit gerade das Gegenteil bewirken, zu einer Erlahmung der Frage führen, die so etwas wie eine Hoffnung auf Beantwortbarkeit als Attraktor zu benötigen scheint. Unabhängig von der Thematisierung von Bedingungen einer Fragedynamik scheint es aber, dass die Frage nach konkretem Sinn schon aus Gründen theoretischer Angemessenheit immer sehr vorsichtig zu behandeln ist. Wenn ein Mensch oder eine Gesellschaft in einer schweren Krise steckt, ist es nie entschieden, ob diese Krise bewältigt werden wird oder nicht. Wenn jemand von einem Leiden derart bestimmt ist, dass er seine Selbstmächtigkeit in hohem Maße einbüßt und vor allem von diesem Leiden bestimmt ist, dann kann es sein, dass auch diese Situation ihn den Rest des Lebens begleiten wird. Niemand kann sicher sagen, dass nicht

eines Tages für ihn das Leben seinen Sinn verlieren wird. Die Fragilität konkreten Sinns legt eine Zurückhaltung im Umgang mit der Sinnfrage nahe, eine Zurückhaltung, die allerdings nicht generelle Urteilsenthaltbarkeit bedeutet, sondern darin bestehen könnte, auch nach einer vorgenommenen Positionierung weiterhin sensibel für infragestellende Erfahrungen und Argumente zu sein.

Anmerkungen

- 1 Es ist andererseits interessant, dass Habermas (Frankfurter Rede anlässlich der Preisverleihung) in Fragen im Umkreis der Theodizeefrage eine eigentliche Rechtfertigung des religiösen Glaubens auch in unserer Zeit zu sehen scheint. Für Habermas ist ganz anders als für Dostojewskijs Iwan Karamasow das Leiden Unschuldiger, der qualvolle Tod vieler ein massiver Angriff auf das Sinnvertrauen, dem vielleicht angemessener mit der Hoffnung auf einen Ausgleich im Ewigen Leben begegnet werden kann. In dieser Perspektive zerstört nicht der Blick auf das Übel den Glauben, sondern fordert den Glauben als Stütze der Hoffnung und des Sinnvertrauens heraus.
- 2 Ich werde mich im Folgenden nicht mit der Theodizee im engeren Sinne als der rechtfertigenden Antwort beschäftigen, sondern mit dem Theodizeeproblem oder der Theodizeefrage, welche die Anklage- und Rechtfertigungssituation im Ganzen meint.

Der Fremde als Träger des Bösen.

Feindbilddenken als identitätskonstituierendes Moment in Ideologien.

SUSAN GOTTLÖBER M.A.



Als der amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama nach dem Zusammenbruch der UdSSR und dem Ende des Kalten Krieges auch das Ende der Geschichte voraussagte, indem er den endgültigen Sieg der liberalen Demokratien postulierte,¹ schienen sich Ideologien als Gesellschaftsentwürfe verabschiedet zu haben. Eine Zukunftsvision, die sich leider nicht bewahrheitete. Im Ge-

genteil: Ideologien sind wieder hoch im Kurs.

Dieses Comeback ideologischer Denkstrukturen vollzieht sich interessanterweise nicht auf einer säkularen Basis, sondern etabliert sich in erster Linie im religiösen Bereich. So lassen sich die derzeit erstarkenden religiösen Fundamentalismen unschwer als religiös fundierte Ideologien identifizieren. Dabei pervertiert diese ideologische Nutzung religiöser Strukturen nicht nur auf besondere Art und Weise die Grundstruk-

tur von Religion (als Anfrage an das Ab-solute, dessen man nicht habhaft zu werden vermag), sondern bezieht vielmehr aus der angeblich festen Verankerung im Absoluten eine besondere Stabilität.

Schon mit Bacon wird aus der ursprünglichen Ideologie als Ideenlehre (*idea* – Idee und *logos* – Lehre) die Lehre von den Idolen, mit anderen Worten: Ein falsches Bewusstsein von Wirklichkeit, basierend auf der Verallgemeinerung eines Partikularinhaltes als universal gültiger Wahrheit.² Mit dieser ‚Umkehrung‘ haben wir das interessante Phänomen, dass nicht mehr die Wirklichkeit selbst, sondern vielmehr das postulierte Prinzip Wirklichkeitswahrnehmung und daraus folgend Handlungsabläufe bestimmt. Letztlich wird so das Prinzip realer empfunden als die eigentliche Wirklichkeit.

Die interessante Frage dabei bleibt, wie es geschehen kann, dass ein solches, gerade im Zeitalter globaler Kommunikation scheinbar auf tönernen Füßen stehendes Gebilde über längeren Zeitraum Bestand haben kann. Sollte man nicht eher meinen, dass der erhobene (fiktive) Anspruch auf totale Gültigkeit bei der ersten Begegnung mit der Wirklichkeit zum Einsturz kommen müsste wie ein Kartenhaus?

Eine mögliche Antwort erhält man, wenn man einige Strukturmerkmale von Ideologien in den Blick nimmt, die bei genauerem Hinsehen eng miteinander verknüpft sind: So ist die Ausrichtung auf das utopische Ziel einer homogenen Gesellschaft nur denkbar im Zusammenhang mit einer dualen Weltsicht. Es gibt kein ‚Zwischen‘: Die Welt ist aufgebaut aus Gegnern und Befürwortern.

Mit dieser Aufteilung der Welt in Gut und Böse vollzieht sich nicht nur eine unglaubliche Vereinfachung des multifunktionalen Beziehungsgeflechtes, aus dem jede heterogene moderne Gesellschaft besteht, sondern es wird die Basis geschaffen für ein weiteres Wesensmerkmal ideologischer Weltbilder: den Aufbau eines Feindbildes, das aufgrund einer starken Vereinfachung zu einer existentiellen Bedrohung des Eigenen gleichsam aufgebläht wird. Die eigene (gute) Identität kann damit letztlich nur vollkommen verwirklicht werden über die Vernichtung dieses Gegenparts.

Um den so geschaffenen Gegenpol aufrecht zu erhalten, ist es notwendig, all diejenigen, die sich nicht in die angestrebte homogene Gesellschaftsform einpassen wollen, auf die Position des ‚bösen‘ Fremden zu reduzieren, der nichts anderes darstellt als eine Negation der eigenen Existenz und Wertvorstellungen. So entsteht ein symbolisch aufgeladenes Feindbild des Fremden als Träger des Bösen,³ das unter dieser Vorgabe einen Abbruch jeder Art von Beziehungen rechtfertigt.

Denn um die Fremdheit und die symbolische Überfrachtung eines derart reduzierten Feindbildes aufrecht erhalten zu können, müssen ideologische Denkansätze um jeden Preis eine Begegnung mit dem Fremden unterbinden. Nur so kann verhindert werden, dass aus dem Fremden der Andere und damit ein ernstzunehmendes Gegenüber wird, das mit mir selbst in das Beziehungsgefüge von Welt integriert ist. Da dieses Unterbinden gerade in einer globalisierten Welt bzw. innerhalb heterogener Gesellschaftsformen nicht möglich ist, heißt das konkret: Jede Kommunikation, die den Fremden als gleichgestelltes Gegenüber zulässt, muss abgebrochen werden. Begründen kann ein Vertreter ideologischer Ansätze diesen Abbruch mit Hilfe der bereits erläuterten Strukturen: Durch die Reduktion des Gegenübers auf bestimmte Merkmale wird dieser nicht als ebenbürtiger Kommunikationspartner anerkannt, sondern als Bedrohung und Negierung des Eigenen stilisiert. Er bleibt damit im Bewusstsein der absolut Fremde, mir nicht Zugängliche, ohne Chance, je zum Anderen zu werden, mit dem ich in Beziehung treten kann. Mehr noch: Jede Begegnung, jedes Aufbauen von Relationen mit dem Fremden könnte zur Korruption oder sogar zur Vernichtung des eigenen Selbst, der eigenen Identität führen.

Aber die Selbstannahme von Ideologien, sie seien homogene Strukturen, die abgeschlossen ohne Öffnung nach außen existieren und die Berührung mit allen nichthomogenen Elementen vermeiden, entpuppt sich beim genauen Hinsehen als Illusion. Zwar trüge jede *wirkliche* Berührung die Gefahr des Zusammenbruchs der (unbewusst) falschen Identität, welche die Ideologie vermittelt, in sich. Aber sie bedarf dennoch eines Gegenübers, von dem sie sich abgrenzt. Deshalb wird der außerhalb des ideologischen Systems lebende Fremde als reduziertes Zerrbild in das ideologische Weltbild integriert. Dieses Zerrbild wird zum ‚bösen‘ Anderen, der die ideologische Identität überhaupt erst aufbaut, absichert und begründet. Diese Abhängigkeit vom Fremden als identitäts-

konstituierendes Moment darf aber zu keinem Zeitpunkt auf eine reflektierte Ebene gelangen, sondern muss im Unbewussten bleiben. Geschieht das nicht, würde die postulierte Unabhängigkeit von allen äußeren Momenten, die einen zentralen Aspekt des ideologischen Selbstverständnisses darstellt, als eine nicht mit der Wirklichkeit korrespondierende Illusion entlarvt.

Indem jede Relation, d. h. auch jede Kommunikation unterbunden wird, kann der Träger des ideologischen Ansatzes nicht zur Erkenntnis seines eigentlichen Selbst und der ihn umgebenden Wirklichkeit gelangen, da er für eine solche Erkenntnis des realen Anderen bedürfte. Dass (auch religiöse) Ideologien nur unter der Maßgabe moderner Vorgaben überhaupt entstehen konnten, gehört ebenso zu den unreflektierten Entstehungsursachen wie die Erschütterung von Selbst- und Umweltbezogenheit, die jeder Entstehung einer Ideologie vorausgehen muss.

Würden derartige Bezogenheiten tatsächlich etabliert oder zumindest reflektiert werden, hätte es für das ideologische Weltbild selbst vernichtende Folgen, da jedes Transzendieren des ideologischen Systems dieses zum Einsturz bringen muss.

Was für gängige Ideologien wie Faschismus, Kommunismus oder religiöse Fundamentalismen sehr einleuchtend erscheint, verstellt oft den Blick darauf, dass das Bedürfnis nach einer derart einfachen Identitätssicherung selbst in liberalen Denkstrukturen zu Hause ist – obwohl man von demokratisch/liberaler Seite aus nicht unbedingt ideologische Ansätze vermuten würde: Aber wenn Religionen allein anhand ihrer fundamentalistischen Vertreter bewertet werden, dann erfolgt ebenso eine Verkürzung ihrer religiösen Strukturen, wie in der fundamentalistischen Herangehensweise, säkulare Systeme allein über ihre Schwächen zu definieren, sodass selbst kulturelle Errungenschaften hinter angeblicher moralischer Verdorbenheit verschwinden. Mit der Reduktion des Nicht-Eigenen auf bestimmte negative oder bedrohliche Elemente und dem daraus abgeleiteten Ausschluss wird die Gegenposition nicht nur leicht angreifbar, sondern darüber hinaus auch zum existentiell Bedrohlichen. Selbstschutz vor diesen angeblich zerstörerischen Elementen kann dementsprechend als einfache und überzeugende Begründung herangezogen werden, Blockaden von Kommunikation zu begründen und so der Gefahr der Dekonstruktion eigener Überzeugungen zu entgehen.

Einer Lösung der gegenwärtigen Problemstellungen, die damit ansetzen könnte, eine realistische Sicht auf sich selbst und den Anderen zu entwickeln, ist damit nicht gedient.

Anmerkungen

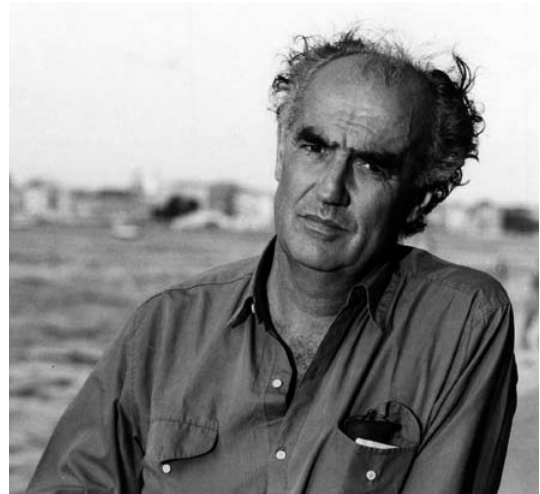
- 1 Vgl. FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 2006 (1992).
- 2 SLAVOJ ŽIZEK, *Ein Plädoyer für Intoleranz*, Wien 2003, S. 16f.
- 3 Es ist interessant, dass, so sehr man gerade auch auf philosophischer Ebene darum kämpft, genaue Wesensmerkmale des Bösen zu ermitteln und sich die Psychologie spätestens seit der Psychoanalyse darum bemüht, das Böse ganz abzuschaufen, man doch feststellen kann, dass der *common sense*, der gesunde Menschenverstand, das Böse in der Regel als die Negation des Eigenen erlebt, unabhängig davon, ob diese Negation eine eigene Substanz besitzt, oder selbst – wie bei Augustinus – nur *privatio* ist.

Existenzielle Irrfahrt.

Religionsphilosophische Perspektiven im Spätwerk des Komponisten Luigi Nono.

Überlegungen anlässlich der Neueinspielungen von Nonos *Prometeo* (1981-1985, ersch. bei col legno 2007).

FRIEDRICH HAUSEN M.A.



Probleme des Theodizee-Typs¹ sind immer verbunden mit der Frage nach der Möglichkeit einer angemessenen Anpassung an das Reale. Wer die Sinnfrage falsch stellt, unangemessene Ideale zum Maßstab einer Beurteilung der Welt wählt, wird leichter die Möglichkeit konkreten Sinns verfehlen. Nicht zuletzt dies motivierte Nietzsche immer wieder zu einem Kampf gegen die Ideale, worin er sich als Apologet des natürlichen Lebens verstand. Der Ankläger kann selbst zum Angeklagten werden, wenn seine Anklage sich als vermessen erweist. Die Haltung des venezianischen Komponisten Luigi Nono (1924-90), dessen Spätwerke oft als exemplarisch für die Postmoderne zitiert werden, steht in einer Spannung zwischen einer historisch bedingten Desillusionierung und Aufgabe des Sinnvertrauens in feste Ordnungen einerseits und dem vehementen Festhalten an einer Hoffnung andererseits, einer Utopie, die immer vagere Gestalt annimmt.

Komponisten des späten zwanzigsten Jahrhunderts, die eine starke spirituelle Dimension mittransportieren, finden oftmals einen musikalischen Ausdruck für den Sinnverlust, den Verlust des Glaubens oder die Suche nach einem neuen, tieferen Fundament. Am ausdrücklichsten und heftigsten vollziehen sich Formen der Theodizee möglicherweise in den letzten Werken Bernd Alois Zimmermanns (1918-70), der von einigen als bedeutendster deutscher Komponist des zwanzigsten Jahrhunderts angesehen wird. Sein „Requiem für einen jungen Dichter“ ebenso wie die „Ekklesiastischen Aktionen“, eine Vertonung von Dialogen aus Dostojewskijs *Großinquisitor* sind Werke des Kampfes, Ausdruck eines Kampfes mit Gott und mit dem Dasein, einer Frage an das letzte Fundament, der eine negative Antwort zu folgen scheint. Im Requiem für einen jungen Dichter ruft Zimmermann kollageartig die Katastrophen des 20. Jahrhunderts auf, in Form von Radioansprachen, Auszügen aus Reden von Hitler, Goebbels u. a., die mit Kriegsgeschrei und Zitaten aus der Musikgeschichte, sowie aus der hohen modernen Literatur zu einem gigantischen, babylonischen Labyrinth der Sprachen aufgetürmt werden. Es kommen Dichter zu Wort, die unter der Last sinndestruktiver Erfahrungen zu Selbstmördern wurden. Bilder des sensiblen, authentischen Individuums, welches die Welt nicht verkraftet. Nach der hoffnungslosen Bilanz seiner letzten Werke erschien der Selbstmord des Komponisten im Jahre 1970 – ähnlich wie zeitgleich bei Paul Celan – als eine praktische Konsequenz aus einer im Werk ausgedrückten Un-

möglichkeit, einer Unmöglichkeit von Sinn und Bejahung des Daseins.

Dagegen provoziert das Leiden und die unvermittelte Pluralität der Lebensweltung im Spätwerk Luigi Nonos nicht eine Infragestellung oder gar Negation von Sinn überhaupt. Auch Nono rang um eine künstlerische Form, um mit den Katastrophen des 20. Jahrhunderts umzugehen. Im Zentrum seines Suchens im Spätwerk steht die Frage nach so etwas wie einem neuen Fundament. Dieses Gesuchte aber ist fremd und soll auch in der Alterität verbleiben. Es ging ihm laut Selbstausage darum, „etwas zu finden, nicht aber eine Sicherheit“. Das Leben selbst wird nicht infragegestellt, ebenso wenig der Sinn des Hoffens. Nur wissbare, klar anzueignende Größen, die Hoffnung zu verdienen beanspruchen, sind mit schweren Fragezeichen besetzt. Nonos Weg ist bestimmt von einer grundlegenden Infragestellung festumrissener Sinnentwürfe, einer Infragestellung, die aber weniger von ihm selbst oder irgendeiner anderen Person motiviert ist, sondern vielmehr aus den Ereignissen der Geschichte selbst. Nono war leidenschaftlicher Humanist und Kommunist und erwartete sich von der kommunistischen Bewegung die Errungenschaft einer gerechteren Menschheit. Nach der führenden Rolle, die er neben Pierre Boulez und Karlheinz Stockhausen in den fünfziger Jahre im Zuge der an Schönberg und Webern anknüpfenden seriellen Musik einnahm, wurde die kommunistische Idee, der er auch sein musikalisches Schaffen widmete, bis Ende der Fünfziger immer deutlicher. Dies führte dazu, dass seine Werke nach 1959 erst einmal einige Jahre in Deutschland sehr kritisch aufgenommen und weniger aufgeführt wurden. Ende der siebziger Jahre, nach seinem aufwendigsten Bühnenwerk „al gran sole carico d'amore“ (1972-75, dt. „Unter der großen Sonne, von Liebe beschwert“), welches als ein Denkmal für die gescheiterten Revolutionen und die Rolle von Frauen in revolutionären Bestrebungen aufgefasst werden kann, vollzog sich ein Umdenken im Schaffen Nonos. Ihm wurde das Überzogene der lautstarken Ideologien immer deutlicher, und das Bewusstsein einer Unsicherheit im Verhältnis zu einer unabhängigen Wahrheit gewann im seinem Denken Raum. Nonos Werke nach 1975 sind von der Suche nach einem Neubeginn geprägt. Während die Werke zuvor meist Texte mit einem klaren politischen Bezug verwendeten, treten im Spätwerk meist offene, poetische Texte von Rilke, Hölderlin, Jabbés u. a. auf, Schriften, die eine dunkle, geheimnisvolle Wirklichkeit beschwören. Auch tritt Nonos Interesse

an religionsphilosophischen Autoren, welches ihn seit der Jugend begleitete, in seinem musikalischen Schaffen in Erscheinung.² Die Welt im Spätwerk Nonos ist ohne feste Qualitäten, ohne die offenkundigen Muster der klassischen Kompositionstradition. Auch treten dramatische Kontraste, wie sie (eine Dialektik des Klassenkampfes illustrierend?) sein Schaffen der früheren Jahrzehnte bestimmten, zugunsten einer leisen, fein differenzierten Klanglichkeit zurück. Als Hauptwerk der „Wende“ Nonos wird oft das Streichquartett „Fragmente-Stille-An Diotima“ (1979/80) zitiert, ein Werk, das ein dem Hörer verborgenes poetisches Programm verfolgt, wobei in der Partitur neben Verweisen auf Hölderlinverse auch solche auf Beethovens späte Quartette oder den frankoflämischen Altmeister Johannes Ockeghem zu finden sind.³ Das Quartett spielt vorwiegend im Pianissimobereich, an der Grenze des Hörbaren. Nono selbst war der Meinung, dass es jenseits der Stille kaum mehr Hoffnung gebe. Die stillen Klänge tauchen auf wie tiefe Erinnerungen und verschwinden wieder.

Das Hauptwerk seiner späten Periode, der „Prometeo“ (UA 1985), basiert in seinen philosophischen Grundlagen auf der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins, von der Massimo Cacciari zentrale Motive in lyrischer Form für Luigi Nono aufbereitete. Die Eschatologie und Gedächtnistheorie Benjamins ist dabei nicht nur grundlegend für den textlichen Gehalt und die Ausdruckqualitäten des Werkes, sondern überdies für die musikalische Struktur überhaupt, die sich mehr wie in Klanginseln manifestiert, die wie Erinnerungen aus dem Dunkel der Vergangenheit emporatauchen. „Inseln“ werden auch verschiedene Teile der Prometeotextvorlage genannt. Damit werden in der Grundidee zwei Erzählungen der altgriechischen Mythen- und Sagenwelt gekreuzt. Neben Prometheus, dem Titan, der den Göttern das Feuer stiehlt und es den Menschen bringt, tritt im Hintergrund die Odyssee, die große Irrfahrt auf. Der Schritt ins Neue ist ein Schritt in die zwangsläufige Irre. Diese wird von Nono aber nicht nur negativ interpretiert, sondern eher als eine Notwendigkeit des ideellen Lebens. Die Hoffnung leitet wie ein schwaches Licht. Anstelle eines Musiktheaters tritt im Prometeo eine Dramatik der Bewegung von Musik durch den Raum, die durch die räumliche Verteilung der Musiker und der Lautsprecher möglich wird.

Das Libretto für den „Prometeo“ wurde von Massimo Cacciari zusammengestellt. Cacciari (Bürgermeister von Venedig) ist ein Philosoph, der neben Vattimo dem sogenannten „schwachen“ oder „weichen“ Denken zugerechnet wird. Dieses gilt als spezifisch italienische Variante der philosophischen Postmoderne. Das Libretto stellt eine Art Textkollage mit Elementen aus verschiedensten Quellen dar. Im Prolog hat der Hörer Teil an der Entstehung der Welt nach Fragmenten aus der Kosmogonie des Hesiod, die mit Fragmenten aus Aischylos (Prometheus), Sophokles (Trachierinnen) und Hesychius (Lexikon), Cacciari (Meister des Spiels, nach W. Benjamin) verbunden werden. Für die weiteren Sätze wird die Form einer Fragmentkollage beibehalten. Es folgen „Inseln“, die, Stationen einer Odyssee, d. h. Stationen einer Irrfahrt darstellend, den Weg des prometheischen Menschen über flüchtige Klarheiten beschreiben. Die Inseln enthalten weiter Verse von Hölderlin (Hyperions Schicksalslied vollständig), Pindar und anderes, wobei sich die Perspektiven aus alter und neuerer Zeit unmittelbar zu verbinden scheinen. Der innere Zu-

sammenhang aber scheint inhaltlich getragen von den immer wiederkehrenden Benjamin-Paraphrasierungen und der darin Ausdruck findenden Eschatologie. Aber nicht nur das explizite Gedankengut Benjamins, auch die Textform des Librettos scheint einem Geschichts- und Gedächtnisbegriff Benjamins verpflichtet, so dass seine Philosophie gleichsam den ideellen Rahmen des ganzen Werkes stiftet: Benjamin schreibt in den geschichtsphilosophischen Thesen⁴: „Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten.“ (V.) Die Vergangenheit zeigt sich bruchstückhaft, unvollständig: „erst der erlösten Menschheit ist die Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.“ (III) Ihr Bild formt sich dabei immer wieder neu angesichts des sich neu bildenden Horizonts konkreter Zukunft: „Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne, so strebt kraft eines Heliozentrismus geheimer Art das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist.“ (IV.) Bruchstücke des Ereigneten fügen sich unter dem „Sturm der Geschichte“ im Lichte der jeweiligen Utopie zu neuen Gesamtbildern zusammen, dienen der sich neu formierenden Richtung. In Nonos Prometeo sind die Textzitate oft bis zu einzelnen Worten fragmentarisiert, wie Splitter der Erinnerung, die aber das Gesamtbild einer Irrfahrt der Geschichte, vom Beginn der Welt an, zu beschreiben scheinen. Aber diese Irrfahrt, wohin zieht sie? Der Blick scheint rückwärts gewandt. In dem großartigen Gedanken-gang über den „Engel der Geschichte“ schreibt Benjamin:

„Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten zu wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“ (IX).

Die Utopie ist sie im Blick des Engels, der in die Vergangenheit, ins Paradies schaut? Das Sprachbild Benjamins suggeriert eine merkwürdige Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft, von Herkunft und letztem Ort. Der Sturm kommt von Paradies her, aber scheint er nicht angetrieben von dem Willen, zum Paradies zurückzukehren?

„Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung der Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung der Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“ (II)

Das Gewesene sowie das Kommende ist in den Bildern Benjamins nicht anzueignen. Ein Kontakt scheint eher wie in einer Form der Kommunikation möglich. Die „Geheimen

Verabredungen“ scheinen auch vor dem geheim, der an ihnen teilnimmt.

Das „Geheime“ und Unverfügbare findet seinen Ausdruck im Klangcharakter des Prometeo. Die meist chorische Musik entfaltet weiche Klangräume, die sich öffnen und verschwinden. Die Klänge kommen oft wie aus einer fernen Vergangenheit. Die oft karge Instrumentation und entrückt anmutende vocale Gestik evoziert ein Moment des Nächtlichen, fern von der Klarheit des Alltags, zugleich ein Moment existenzieller Einsamkeit. Die unaufgelöste Spannung oft weicher Klangflächen besitzt neben der ständig begleitenden Ambivalenz oft auch den Charakter einer Milde, die den Einsamen umgibt. Die prophetisch-seherische Wurzel der abendländischen Kulturtradition und ihrer sinnstiftenden Elemente bleibt innerhalb des geregelten und versicherten Alltags ebenso unzugänglich wie unter den Vorzeichen ideologischer Festlegungen. Die authentische Rückkehr, der authentische Weg zu einem Verstehen, zu einem (auch kritischen) Neuaneignen des Fundaments scheint an die zeitweilige Aufgabe der Sicherheiten gebunden, an die Aufgabe der Richtigkeiten auch, gebunden an eine Bereitschaft zu irren. Der Prometeo erscheint ebenso wie spätere Werke als Ausdruck einer Bejahung des Irrwegs als eines unausweichlichen Schicksals, das den Menschen, der ins Neue tritt, bestimmt. Nicht zuletzt die Lektüre von Schriften des jüdischstämmigen Gedankendichters Edmond Jabés (1912–91) prägte ihn mit der Vorstellung eines geistigen Nomadentums, eines Weges in der Wüste, der Idee einer Existenz ohne Besitz, ohne Behausung, ohne Wissen, ohne Gedächtnis. Nono entdeckt in der Wanderschaft das Bild für ein Motiv, welches ihn seit dem Hölderlin-Quartett beschäftigte, welches auch den Kern der Bewegung des Prometeo kennzeichnet. Der Weg des Titanen ist ein irrender Weg (Nono nannte ein Werk aus dieser Zeit „resonanze erranti“, d. h. irrende Resonanzen): das Neue kann niemals adäquat erfasst, es kann damit nicht adäquat umgegangen werden. Vielleicht sollte man besser sagen: Ein Weg tieferer Adäquatheit wird stets von massiven Widersprüchen, sichtbarsten Irrungen gezeichnet sein. Für Nono waren Hölderlin und Nietzsche Wanderer und Irrende, ebenso der russische Regisseur Andrej Tarkovsky und zudem auch Edmond Jabés. Der Verlust der Sicherheiten bedeutet dabei nicht nur Negatives: Neben der Zurücknahme starker Behauptungen ist der Weg des späten Nono ein Weg des Entdeckens. Er folgte mit Begeisterung dem Entdecken solcher Wirklichkeitschichten, die mit dem lauten Gestus der Sicherheiten übersehen werden, dem Entdecken einer Wirklichkeit mit einer Fülle von Geheimnissen, die jenseits des Festen liegt. Die Singstimmen im Prometeo tragen den Text meist extrem langsam, in langen Halterönen vor, was ein Gefühl der Zeitlosigkeit wie in der Wüstenerfahrung hervorruft. Eine unendliche Weite, ohne Zielpunkte. Der musikalische Grundton einer Ambivalenz, einer ständigen Kippe und wüstenartigen Stille führt aber nicht einfach an den Rand des Nichts, sondern in eine Nähe ältester kultureller Wurzeln, des Prometheus-Mythos, der Odyssee, der Wanderschaft Israels unter Mose.⁵ Die Aufgabe klarer Bindungen erscheint hier als Weg eines tieferen inspirativen Anschlusses an die Tradition.

Angesichts der Fülle an kulturellen, spirituellen Bedeutsamkeiten, die sich in dem fragmentarisch offen gehaltenen Werk konzentrieren, und der Erhabenheit des Ausdrucks erscheint

Nonos „Prometeo“ als ein musikalisches Hauptwerk um menschliche Kernfragen geistigen Lebens, so etwas wie eine Matthäus-Passion unserer Zeit. Die Spiritualität, die sich darin ausdrückt, ist anders als eine zen-buddhistische, wie wir sie bei Komponisten wie Cage, Feldman oder Scelsi vielfach ausgedrückt finden, der Last der Geschichte und der messianischen Hoffnung in eine Erneuerung in der Zukunft verpflichtet. Es gibt eine Heilserwartung, die sich an eine schwache, unscheinbare Kraft bindet („verliere sie nicht/ diese schwache messianische Kraft“). Die begriffslose, ganz dem Vagen verpflichtete existentielle Suche stellt in der Umfassenheit der ästhetischen Übersetzung, wie sie Nono in seinem Spätwerk leistet, eine Herausforderung an eine Apologie der konkreteren Gottes- und Wahrheitsvorstellungen dar. Man kann gegen Nono und die in seiner Musik beschworene existenzielle Irrfahrt die Frage stellen, ob in der darin ästhetisch aufgebauten Welt ein volles Leben möglich wäre. Kann in dieser Atmosphäre gelebt, geheiratet, geliebt, erzogen etc. werden? Oder ist nicht vielleicht, mit Nietzsche zu sprechen, die Luft zu dünn? Möglicherweise trägt diese Musik ein Lebensgefühl, eine Geisteshaltung und Perspektive, welche nur am Rande der etablierten Räume, am Rand der Wirklichkeit, dort, wo die Konturen in ihr Gegenteil zu verschwimmen beginnen, ihren Ort hat.

Anmerkungen

- 1 Vgl. meinen Essay in diesem Rundbrief (S. 33–36).
- 2 Nono hatte sich bereits während seines Jurastudiums mit viel Interesse besonders mit russischen Philosophen beschäftigt und wollte auch ursprünglich seine Examensarbeit in Rechtsphilosophie über Berdjajev schreiben, was ihm aber verwehrt wurde. (Vgl. MATTEO NANNI, REINER SCHMUSCH (Hgg.), *Incontri*, Hofheim 2004, S. 17.) Seine Ehe mit Nuria Schönberg hatte auch ein besonderes Interesse an jüdischem Denken geweckt. Die Schönbergsche Zwölftontechnik interpretierte er analog zum Gesetz im Judentum, welches stets von Neuem eine kreative, diskursive Interpretation herausfordert. Nono verfolgte auch in späteren Jahren mit besonderem Interesse Veröffentlichungen russischer Religionsphilosophen, insbesondere Pavel Florenskijs.
- 3 Wenn auch zu bezweifeln ist, dass Nono die Kirchenmusik Ockeghems ähnlich gut kannte, wie Ernst Krenek oder György Ligeti, finden sich in der Kompositionstechnik Nonos auffällige Verwandtschaften zu manchen Werken Ockeghems, insbesondere in der Fragmentierung von gestischen Einheiten, der offenen Form, traumartigen Leichtigkeit und Natürlichkeit der Bewegung bei einer Unbedingtheit des Ausdrucks.
- 4 WALTER BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*. Zitiert nach: WALTER BENJAMIN, *Ein Lesebuch*, hrsg. von Michael Opitz, Frankfurt 1996, S. 665–676. Beim Zitieren gebe ich nicht die Seitenzahlen, sondern die Abschnittsnummerierungen an, die das Auffinden in anderen Ausgaben erleichtern.
- 5 Ein widerkehrendes Zitat aus Schönbergs Oper „Moses und Aaron“ wurde „ist in der Wüste unüberwindlich“: es heißt einmal „in der Wüste des Meeres unüberwindlich“, wobei bereits die Mythologien gekreuzt sind.

II. REZENSIONEN

Die Anatomie des Bösen.

Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte (2008)

RENÉ KAUFMANN M.A.

In unserer Rede vom Bösen intendieren wir primär eine moralisch disqualifizierende Attribuierung menschlicher Verhaltensweisen, Handlungen und Einstellungen. Als böse bezeichnen wir z. B. Handlungen, mit denen bewusst und beabsichtigt das Ungute, das Nicht-Gesollte und Verbotene intendiert wird: z. B. dem Anderen gezielt Schaden und Schmerz beizufügen. Doch schon die nähere Besinnung auf diese scheinbar so klare Bestimmung und dieses unmittelbar evidente Phänomen lässt weitere Fragen anschließen sowie Gebrochenheiten, ja Aporien im Phänomen wahrnehmen: Denn wie kann überhaupt ein (ursprünglich guter) Wille gedacht werden, der sich bewusst, beabsichtigt für das Böse entscheidet? Muss nicht unterstellt werden, dass es sich dabei um so etwas wie eine Verwechslung handelt: dass sich also der böse Handelnde eigentlich auf ein vermeintlich für ihn Gutes ausrichtet, dabei aber nur hinsichtlich des (für ihn) Guten *irrt*? Weshalb man dann also eher vom Falschen als vom Bösen sprechen sollte? Zudem ist man sich trotz aller Vorliebe für individuelle Verantwortlichkeiten und Schuldzuschreibungen doch auch des Aspektes bewusst, den Paul Ricœur einmal die „Vorgängigkeit des Bösen“ nannte: wir finden das Böse immer schon vor, finden uns schon immer in seine Unheilzusammenhänge und Geschichten verstrickt vor.¹ Und zugleich sammelt der Titel nicht nur Phänomene des kognitiv schwer Erfassbaren: Unsere Rede vom Bösen meint ebenso etwas radikal Infragestellendes, Versucherisches, individuell und sozial Destruktives. D. h. es ist nicht nur ein Problem des Intellektes, sondern auch der Existenz und der Gemeinschaft.

Der klare, „eiskalte“ böse Wille, der das Böse um des Bösen willen will, scheint der Vernunft undenkbar, ein Gräuel und Monstrum, wogegen sich das Verstehen sperrt. Eine Art pervertiertes, negatives Mysterium geht mit ihm einher. Um dennoch mit ihm umzugehen, es zu benennen, zu bannen und zu richten etc., bedarf es der Konkretisierung, der Verdeutlichung, seiner Ein- und Zuordnung. Allzumenschlich stellt sich daher das uralte Bedürfnis dar, dem Bösen Gestalt zu verleihen, es aus dem ungreifbar Nebulösen in etwas (Be) Greifbares, Fassbares und Bekämpfbares zu verwandeln, es zu verdinglichen und zu personalisieren und sich – auf die Fragen nach seinem Woher und Woraus – Geschichten über seinen Ursprung und seine Genese zu erzählen. Und so mag es nicht verwundern, dass die Spuren menschlicher Kultur auch Spuren ihrer Auseinandersetzung mit dem Bösen sind, dass wir so seit Menschengedenken in Wort und Schrift auch auf Mythen des Bösen treffen. Und ebenso kontinuierlich begleitet unsere Kultur (nur die unsere?) das Bedürfnis, das Böse zu vergegenständlichen, greifbare Indizien für das Böse am Bösen und körperliche Anzeichen, die etwas oder jemanden eindeutig als böse kennzeichnen, zu finden und – dieser Tendenz prinzipiell folgend – auch körperliche Ursachen auszumachen. Wobei die These gewagt werden darf, dass sich so mancher gegenwärtige neurowissenschaftliche Beitrag zur

Thematik in dieser Tradition der Mythen verorten lässt. Folgen doch viele dieser Ansätze dem uralten Bedürfnis nach Fixierung, Identifizierung und Diagnostizierung, Bannung und Ausgrenzung, Befreiung, Heilung und Erlösung vom Bösen.

Eine aktuelle Ausstellung im Museum zu Allerheiligen in Schaffhausen² geht dieser Suche nach dem Bösen im Körper in Geschichte und Gegenwart nach und macht deutlich, dass die Idee des Bösen „bereits vor dem Einsetzen der neuzeitlichen Wissenschaft [...] mit der Vorstellung, dass sich dieses an gewissen körperlichen Merkmalen manifestierte“, verbunden ist.³ Das Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung greift diesen historischen Überblick zur körperlichen Verortung des Bösen auf, indem es ausgewählte Thematisierungen vom Spätmittel bis zur Gegenwart herausgreift, darstellt und diskutiert. Ausstellung wie Publikation möchten dabei „die gegenwärtige Diskussion um die neurowissenschaftliche Verortung des Bösen aufnehmen und sie in einen größeren, insbesondere historischen Kontext [unter Beschränkung auf den abendländisch-christlichen Kulturraum] stellen“.⁴

Den Reigen der Beiträge eröffnet ein Artikel der Historikerin und derzeitigen Kuratorin am Historischen Museum Bern, SUSAN MARTI, der unter dem Titel „Entkleidet und verdreht“ den Spuren der Suche nach bestimmten die bösen Wesen als böse auszeichnenden körperlichen Eigenschaften in der christlichen Tradition nachgeht und auf solche symbolischen körperlichen Indizien des und der Bösen in den „Darstellungen von Teufeln, Verdammten und Bösewichten in der Kunst des späten Mittelalters“ aufmerksam macht.



Der Teufel versucht Christus. Randillustration aus dem so genannten *Klosterneuburger Evangelienwerk*, wohl Oberösterreich, um 1335. Schaffhausen, Stadtbibliothek, Gen. 8, fol. 42r.

Die Abbildung zeigt einen mehrgesichtigen Teufel mit Gesichtern auf Rücken, Brust, Oberschenkeln, Gesäß und Scham. Wobei man als Intention des anonymen Illustrators die Darstellung des teuflischen (bösen) Eigenlebens der an diesen Körperregionen verorteten Triebe vermuten darf.

Die Medizinhistorikerin ULRIKE ENKE geht in ihren beiden Beiträgen einerseits den Deutungen körperlicher Missbildungen in der Frühen Neuzeit nach („Teufelskind oder Wunderzeichen Gottes?“): wobei das Deutungsspektrum dieser körperlichen Abweichungen von der Interpretation als Strafe Gottes für sündhaftes Verhalten der Eltern oder als Folge für



mehr oder minder sündhaftes Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft, über die Deutung als Indiz für den böshaften Charakter des Missgestalten bis hin zur Deutung der „Missgeburt“ als Mahnmal Gottes reicht, welches auf Missbildungen am allgemeinen sozialen Körper verweise und zum gottgefälligen Leben ermahnen solle.

Ihr zweiter Beitrag, „Delinquente Seelen – schöne Anatomie“, thematisiert den Befund, dass im anatomischen Unterricht an den Universitäten im 18. Jahrhundert vor allem die Leichen verurteilter und hingerichteter Delinquenten seziiert wurden. Vor diesem Hintergrund macht sie auf einen bemerkenswerten Zusammenhang zwischen dem Interesse der Anatomen an körperlichen Manifestationen des Bösen an den Leichen einerseits und ihrer Positionierung zum Leib-Seele-Verhältnis andererseits aufmerksam: Das Interesse an eventuellen Zusammenhängen zwischen psychischen Dispositionen und körperlichen Eigenschaften gründet demnach in Vorannahmen der Anatomen über mögliche Verknüpfungen von Körper und Geist.

Darauf folgen Einzelbeiträge, die sich mit der Biologisierung und Naturalisierung des Bösen beschäftigen, d. h. Ansätze einer Verdinglichung und Einschreibung des Bösen ins Materielle thematisieren. Im Einzelnen werden dabei (von HANS-GEORG VON ARBURG, SIGRID OEHLER-KLEIN und JUTTA PERSON) als wohl bekannteste und fast schon paradigmatisch geltende Ansätze die Physiognomie des Pfarrers Johann Caspar Lavater (1741-1801), die Hirn- und Schädellehre des Arzt und Anatomen Franz Joseph Gall (1758-1828) und des italienischen Psychiaters und Kriminalanthropologen Cesare Lombroso (1835-1909) besprochen. Wobei das anschließende Interview, welches der Herausgeber ROGER FAYET mit dem Hirnforscher HANS J. MARKOVITZ führte und das die (beanspruchte) gegenwärtige Meinungsführerschaft der Neurowissenschaften in den humanwissenschaftlichen und (leider) auch geisteswissenschaftlichen Diskursen widerspiegelt, diesen Führungsanspruch auch hinsichtlich der Diskurse über das Böse verkündet. Nach Markovitz sind neurologische Veränderungen im Gehirn als Ursachen für deviantes, auch kriminelles Verhalten auszumachen. Daher sollen auch neurophysiologische Merkmale und hirnpysiologische wie –anatomische Anomalien, welche in bedeutsamen Ausmaße mit devianten, kriminellen, bösen Verhalten korrelieren, das Auftreten und die Genese dieses Verhaltens erklären.

Einer Einseitigkeit, die mit dieser Fokussierung auf individuelle (genetische, anatomische oder psychische) Dispositionen einhergehen könnte, wird vermieden, indem mit dem bekannten Sozialpsychologen Zimbardo und Harald Welzer zum Schluss noch zwei Stimmen zu Wort kommen, die demgegenüber eine situationistische Perspektive auf das Böse stark machen.

Beide tragen insgesamt das Projekt einer „Anatomie des Bösen“ auch insofern voran, dass sie – mit „rational“ durchgeplanten und organisierten Vernichtung der Juden im Nationalsozialismus und dem Irakkrieg unter George W. Bush – auch Ereignisse des 20. und 21. Jahrhunderts berücksichtigen.

Dennoch bleibt das Programm insofern ungenügend, als es nicht gelingt eine Metaebene zu diesen Einzelperspektiven und Studien zu einer „Anatomie des Bösen“ zu entwerfen.

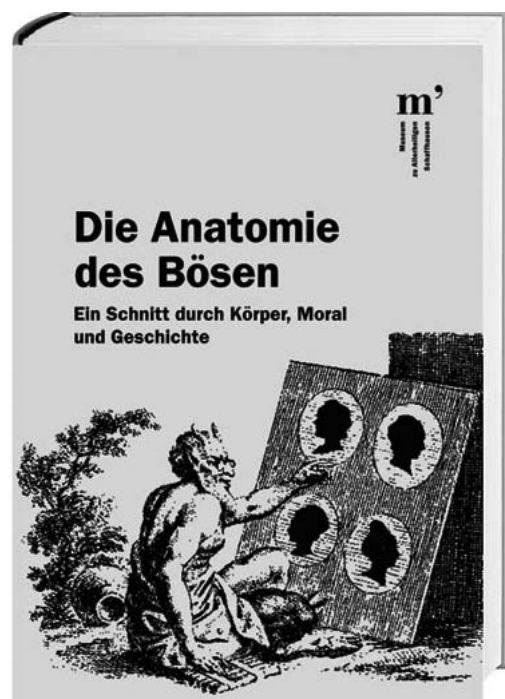
Höchst problematisch ist auch die durch die Zusammenstellung suggerierte und en passant vom Herausgeber gesetzte Prämisse, dass eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Bösen und der *Conditio humana* allein den empirischen Wissenschaften zustünde.⁵

Anmerkungen

- 1 PAUL RICOEUR, *Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2: *Symbolik des Bösen*, Freiburg/München (Alber) 32002; sowie: DERS., *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 2006.
- 2 „Die Anatomie des Bösen. Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte“ Museum zu Allerheiligen, Schaffhausen, vom 02. II. 2008 bis 10. 05. 2009. Ein Besprechung zur Ausstellung lieferte: PETER GEIMER, *Wo sitzt das Böse? Eine Ausstellung in Schaffhausen sucht den Teufel in der Neurowissenschaft*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 01. 12. 2008. Nähere Informationen zur Ausstellung unter: <http://www.allerheiligen.ch>
- 3 FAYET, *Anatomie*, S. II.
- 4 Ebd., S. II.
- 5 Ebd., S. 9.
- 6 Abbildung aus: FAYET, *Anatomie*, S. 26.

Besprochene Literatur:

ROGER FAYET (Hrsg.), *Die Anatomie des Bösen. Ein Schnitt durch Körper, Moral und Geschichte* (Interdisziplinäre Schriftenreihe des Museums zu Allerheiligen Schaffhausen, hrsg. v. Roger Fayet, Bd. 3), Baden (Verlag hier + jetzt) 2008, 222 S.





Nicht mehr als ein Seminaristenproblem?

oder

Wider die theologische Ratlosigkeit vor dem Theodizeeproblem.

Werner Thiede will die Theodizeefrage ‚trinitarisch‘ lösen (2007)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Werner Thiedes Buch stellt eine (kreuzes-)theologische Arbeit zur Thematik dar, die aber ihren Ausgang beim kritischen Diskurs und der Auseinandersetzung mit klassischen philosophischen Positionierungen zur Theodizeeproblematik nimmt. Von daher ist die explizit (religions)philosophische Lektüre und Auseinandersetzung mit ihr, wie sie der vorliegenden Rezension zugrundeliegt, legitim. Über die Qualität der theologischen (v.a. exegetischen) Arbeit müssen andere befinden.

Das Buch sticht insofern aus den verschiedenen Publikationen zur Thematik hervor, als der Autor sich darin ganz entschieden gegen die „theologische Ratlosigkeit vor dem Theodizeeproblem“ positioniert und demgegenüber beansprucht eine positive Antwort auf die Theodizeefrage vorzulegen: d. h. „das Projekt einer möglichst überzeugenden Theodizee nicht nur – weithin gegen den Zeitgeist – zu wagen, sondern im Ansatz als trinitarischen Entwurf durchzuführen, in dessen Zentrum das Motiv göttlicher Selbstentäußerung aus dem Geist der Liebe steht.“ (12)

Im Kern basieren daher all seine im Text verschiedentlich anzutreffenden Äußerungen und konkreteren Ausführungen zur versprochenen Theodizee auf der Kenosis-Lehre. Alle theodizeerelevanten verstreuten Thesen kreisen um diese Vorstellung eines trinitarischen Gottes², der sich kenotisch in ein Anderes seiner selbst (Schöpfung) entäußerte und erniedrigte, mit dem er sich solidarisiert und mitleidet – der daher vom Unglück und dem Leiden seiner Kreatur an Übel und Bösem „nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv, ja seinsmäßig betroffen“ ist (16) – und das er in eschatologischer Erlösungsperspektive auch wieder aus der Entfremdung zu sich heimholen wird: So stehen der gekreuzigte Gottessohn symbolisch für den mitleidenden Gott und der Auferstandene für den dabei dennoch todesmächtig bleibenden Gott. Und das Kreuz selber, indem es somit die Betroffenheit und die solidarische Gegenwart des mitleidenden Gottes, aber auch Erlösung und Befreiung vom Leiden symbolisiert, steht nach Thiede solchermassen für das Angebot eines Trost, Hoffnung und Kraft spendenden ‚gekreuzigten Sinns‘ (53f. u. ö.): „Der gekreuzigte Sinn – das ist die Grundformel gelingender Theodizee.“ (S. 59f., Fn. 89)

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Drei Kapitel gibt der Fokus auf die Trinität vor: sie thematisieren daher also eine gelingende Theodizee aufgrund der Selbstentäußerung Gottes als Vater, Sohn und Geist. Ihnen wurde ein eigenes Kapitel zur „Theodizee-Skepsis“ vorangestellt, welches einerseits die theologische Ratlosigkeit vor der Theodizeeproblematik kritisiert und eine positive Positionierung und Lösung einklagt, andererseits den kritischen Diskurs mit den naturwissenschaftlichen geprägten Weltbildern aufnimmt und drittens eine breite Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches vollzieht.

Wobei bereits schon hier die kritischen Exkurse zum naturwissenschaftlichen Weltbild ohne deutlichen Bezug und Ertrag hinsichtlich der eigentlichen Thematik, der Theodizeeproblematik, bleiben. Und auch die breite Darstellung von Vita, Denken und Werk Nietzsches ließ den Rezensenten ein wenig ‚ratlos‘ zurück: Seine eigenwilligen Nietzschelektüren münden in Thesen vom ‚Theologen Nietzsche‘ mit einer ‚monistischen Theologie‘ – wobei letztere dann wohl auch als Kontrastfolie zum eigenen trinitarischen Ansatz herangezogen wurde. Man kann letztlich nur vermuten, dass dem Autor diese Auseinandersetzung mit Nietzsche wohl auch v.a. deshalb relevant erschien, weil sie einen Konnex zwischen den radikalen religions- und metaphysikkritischen Positionen Nietzsches und seinem späteren Wahnsinn nahelegt.³ Leider verzichtete der Autor auf einen eigenen die Ergebnisse seiner Ausführungen resümierenden und zusammenfassenden Abschluss des Buches. Es bricht daher ziemlich abrupt mit dem Geist-Kapitel ab.

Aus (religions-)philosophischer Perspektive muss leider an vielen Stellen ein Ungenügen mit der Behandlung der Theodizeeproblematik beim Autor konstatiert werden. Sehr eigen, mutig und frisch wirkt der offensiv und unmissverständlich geäußerte Anspruch des Autors, eine Lösung für das Theodizeeproblem vorlegen zu wollen und zu können, sowie der selbst formulierte Anspruch, „eine stringente Argumentation auf der Höhe der modernen Diskussion mit dem Ziel [vorzulegen], diese weiterzuführen.“ (12) Leider wird die Umsetzung dem Anspruch aber – an philosophischen Kriterien gemessen – nicht gerecht.

Wirklich neu ist in den Einzelheiten nichts: vielmehr findet man eine Zusammenstellung klassischer Vorgaben, so u. a. unter Rückgriff auf Leibniz‘ Gesamtkonzept sowie explizit auf seine Thematisierung eines malum metaphysicum und der darauf fußenden Gott entlastenden Theodizee-Argumente, auf Hegels dialektische Bonisierungen von Negativität und notwendiger Entfremdung, auf Kant und den Deutschen Idealismus sowie auf gegenwärtige theologische Ansätze (so auf die Theologie des Kreuzes) oder auf die lurianisch kabbalistische Lehre vom Schöpfer, der sich bei der Schöpfung selbst zurücknahm (Zim Zum, Jonas). Innovativ ist aber letztlich vielleicht nur deren Zusammenstellung.

Die sicherlich sehr belesene und gelehrte Darstellung theologischer Kontexte und Vorgaben führt der Autor aber leider fast nie auf einen klaren und stringenten Argumentationsfaden zurück. Ja, man muss sogar an bestimmten Stellen logische Inkonsistenz und tautologische Darlegungen beklagen – wie z. B. an der zirkulären Struktur der nachfolgenden Passage deutlich wird: „Darum leuchtet in der Begegnung mit Jesus Christus auch die Antwort auf die Theodizeefrage auf. Hier wird es dem Glaubenden möglich, den Gott der Liebe trotz

des Leidens, der Ungerechtigkeiten und Sinnlosigkeiten in der Welt eindeutig zu identifizieren. *Damit* aber diese Begegnung sich ereignen *kann*, muss klar geworden sein, dass der gute, heilige Gott selbst den Schritt ins Außen unheiliger Wirklichkeit konkret, nämlich ein für allemal getan hat.“ (154, H.v. RK) Ohne dass der Autor es thematisieren und kritisch reflektieren würde, kommt es zu klar zirkulären Argumenten: denn die Infragestellung, Begründungsbedürftigkeit und insofern problematische Attribuierung Gottes als des Guten und Gerechten etc. manifestiert sich ja gerade in der Theodizeefrage. Und insofern ist es zirkulär diese Annahme als Bedingung für eine Lösung der Theodizeefrage vorauszusetzen!

Zugleich sind die beständigen Verweise auf einen sich entäußernden, erniedrigenden, mitleidenden, sich verohnmächtigenden und dennoch todesmächtig bleibenden Schöpfer- und Erlösergott (einerseits nicht innovativ, andererseits) durch ihren Charakter als größtenteils bloß thetische Setzungen für einen philosophischen Begründungs- und Argumentationsanspruch unbefriedigend. Und hier hilft es auch nicht weiter, wenn der Autor von Anbeginn darauf aufmerksam macht, es würde sich bei der Theodizeefrage nicht nur um eine Frage des Kopfes, sondern auch des Herzens handeln. Die existentielle Herausforderung und die notwendige Ergänzung der theoretisch-diskursiven Bewältigung durch andere (beispielsweise emotionale und praktische) Bewältigungsstrategien und Umgangsformen mit Leiden und Übel machen eben den reflexiven, diskursiven Umgang nicht überflüssig und obsolet. Und Thiede beansprucht in diesem Zusammenhang selbst, einen wissenschaftlichen Beitrag zur Debatte vorzulegen und „das Theodizeeproblem intellektuell bei den Hörern zu packen“ und die kognitiven Dissonanzen, die es als Aussagenkohärenzkonflikt charakterisieren, zu beseitigen. (11)

So unbefriedigend die argumentative Unterlegung des eigenen Ansatzes ausfällt, so unbegründet und ohne tiefgehende Würdigung und Auseinandersetzung bleibt auch die kritische Absage an (theologische wie philosophische) Ansätze, die (mit guten Gründen) für ein „Offenhalten“ der Theodizeefrage⁴ votieren. (30)

Theologie und (Religions)Philosophie, welche teilweise die gleichen Gegenstände thematisieren, weisen wesentliche Differenzen im methodischen Selbstverständnis auf: in der Perspektive sowie in der Art und Weise der Behandlung der (teilweise gemeinsamen) Gegenstände. Eine zentrale Differenz dürfte im prinzipiellen Umgang mit den Voraussetzungen der eigenen Erkenntnisgewinnung liegen: v.a. die Philosophie verpflichtet sich hier zur beständigen radikalen kritischen Überprüfung ihrer Prämissen, während die Theologie mit dem Offenbarungselement notwendigerweise auf einem von dieser kritischen Überprüfung und vernunftautonomen Begründung weitgehend ausgenommenen Satz an Vorgaben gründet. In ungewollter Weise machen Werner Thiedes Ausführungen zur trinitarischen Theodizee auf diese prinzipielle Differenz aufmerksam.

Anmerkungen

- 1 Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (WERNER THIEDE, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007) in Klammern ausgewiesen.

- 2 Besonders wichtig ist es Thiede, sein *trinitarisches* Gottesverständnis von *monistischen* und *dualistischen* Konzeptionen abzusetzen und damit einhergehend für einen *theonomen* Sinnhorizont – und damit gegen *autonome* oder *heteronome* Varianten und Theodizee-Modelle – zu votieren. (56f., 82, u. ö.)
- 3 So Thiede: „Lässt sich vielleicht noch präziser sagen, Nietzsches Wahnsinn sei vor allem ein Stück seiner *Theodizee*? Stellt nicht der manisch-depressiv Irre-Gewordene das Ebenbild des von ihm konzipierten Gottesglaubens dar, wie er das im Umbruch seiner Katastrophe zum Ausdruck gebracht hat?“ (90)
- 4 Vgl. dazu meinen Tagungsbericht „*Was geschieht, wenn die Theodizee-Frage verstummt?*“, in: Rundbrief (Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft), Nr. 30 (2007), Dresden 2007, S. 38-41.

Zum Autor Prof. Dr. theol. habil. Werner Thiede:



- Seit 2000 Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Systematische Theologie I (Dogmatik) am Institut für Systematische Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Von deren Rektor wurde er 2007 zum apl. Professor ernannt.
- Lehrtätigkeiten an den Universitäten Regensburg, Heidelberg, Bayreuth, Mainz, (derzeit) Erlangen-Nürnberg.
- Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern.
- Studium der evangelischen Theologie (dazu ein Semester katholische Theologie und Parapsychologie); 1984 Ordination; 1990 Promotion in München; 2000 Habilitation an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg mit einer Arbeit über den Begriff des „kosmischen Christus“.

Weitere Publikationen des Autors in Auswahl:

- *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz* (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 65), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1991,
- *Scientology – Religion oder Geistesmagie?* (Reihe Apologetische Themen 1), 2. überarbeitete Auflage: Neukirchen-Vluyn 1995,
- *Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung*, Gütersloh 1994,
- *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle. Theologische Betrachtungen und Analysen* (Reihe Apologetische Themen 6), Neukirchen-Vluyn 1995,
- *Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen? Gesammelte Aufsätze zur praktisch- und systematisch-theologischen Apologetik* (Reihe Apologetische Themen 12), Neukirchen-Vluyn 1999,
- *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher* (Kirche – Konfession – Religion 44), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001 [Habilitationsschrift],
- *Theologie und Esoterik. Eine gegenseitige Herausforderung* (Forum Theologische Literaturzeitung Bd. 20), Leipzig 2007,

Besprochene Literatur

WERNER THIEDE, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007, 272 S., 29,95 Euro, ISBN: 978-3-579-08012-3.

Zur Sprachlosigkeit angesichts des Bösen.

Aktuelle naturphilosophische, theologische und medizinische Diskursbeiträge

RENÉ KAUFMANN M.A.

Klaus Berger als einem der Herausgeber der hier zu besprechenden beiden Bücher kommt das Verdienst zu, gegenüber einer der Theologie bisweilen vorgeworfenen Sprachlosigkeit angesichts des Bösen beständige Anstöße und Einladungen zum interdisziplinären Diskurs über das Böse gegeben zu haben und unverdrossen zu geben.¹ Damit scheint er im Rahmen der Theologie jene Aufgabe zu übernehmen, die im Raum der akademischen Philosophie vormals mit soviel Engagement und Wirkung von Willi Oelmüller² erfüllt wurde und die seit dessen Tod leider verwaist blieb.

Der Sammelband über *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie* (2007) versammelt AutorInnen verschiedener theologischer Disziplinen, welche aus ihren je verschiedenen disziplinären Perspektiven nach dem Bösen fragen – etwa: Was das Böse sei, wer dafür Verantwortung trage und was in diesem Zusammenhang relevante Termini wie Schuld, Sünde und Freiheit bedeuten? Neben diese Thematisierungen aus der Sicht der biblisch-neutestamentlichen Ethik, der systematisch-theologischen, fundamentaltheologischen und moraltheologischen Sicht treten Diskursbeiträge über das Böse aus philosophischer, psychotherapeutischer und psychoanalytischer Perspektive. Abschließend wird das Böse in der Praxis am Beispiel vom Missbrauch, Korruption und Betrug im deutschen Gesundheitssystem thematisiert.

Dass die Frage nach dem, was das Böse sei, sich nicht von der Frage nach seiner Verursachung, Genese und Verantwortung trennen lässt, macht der zweite Sammelband, *Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch* (2008) deutlich. Verhaltensforscher, Naturphilosophen, Theologen, Psychologen, Psychiater und Mediziner fragen darin aus ihren unterschiedlichen disziplinären Perspektiven nach der möglichen Verantwortung und Zuständigkeit Gottes, des Menschen oder der Natur für das Böse: Hat Gott das Böse geschaffen oder lässt er es ‚nur‘ zu? Trägt der Mensch dafür allein Verantwortung oder steckt das Böse in der Natur? Ist es eine Begleiterscheinung der Evolution oder eine Erfindung der Menschen?

Wobei dann aber auch Grenzen und (produktive) Reibungsflächen eines solchen interdisziplinären Diskurses deutlich werden: wie es zum Beispiel der streitbare und angriffslustige³ Beitrag des Zoologen und Verhaltensforschers Wolfgang Wickler⁴ deutlich macht. Denn dieser begeht beständig schwerwiegende Kategorienfehler bei seinem Versuch, das Thema aus einer verhaltensbiologischen Perspektive anzugehen und über „moral-analoge“ ‚quasi-böse‘ Verhaltensweisen beim Tier auf natürliche Vorgaben und Bedingungen menschlichen Verhaltens hinzuweisen. So ist zwar seiner These sicherlich zuzustimmen, dass Philosophie und Theologie bei ihrer Rede vom Menschen auch die Ergebnisse der empirischen Forschungen zur Kenntnis zu nehmen hätten. Da es z. B. lehrreich [sein kann], im Tierreich nach Ursachen und Bedingungen für Handlungen zu suchen, die, vom Menschen begangen, unter die Gut-Böse-Bewertung fallen.“ Doch problematisch werden dann bereits Ausblendungen von Intentionalität, Motivation und Freiheit menschlicher Handlungen und damit ihre Re-

duktion auf bloß äußerlich zu konstatierenden Handlungen, was bereits zu Nivellierungen im Verständnis des Terminus führt – wie z. B. in der folgenden Sentenz deutlich wird: „Ob dann unsere guten oder bösen Handlungen verschieden zu bewerten wären, wenn sie entweder so genannt instinktiv begangen oder mit Überlegung geplant wurden, braucht hier keine Rolle zu spielen.“⁵ Und schlichtweg falsch sind dann allerdings die Ansätze zu einer Biologisierung und Naturalisierung des Bösen, wobei der Terminus, der einem anderen kategorialen Bereich (dem moralischen) entstammt, auf ihm heteronome Bereiche (hier: der empirischen Untersuchungen zugänglichen Natur) zurückgeführt wird. Das Böse ist eben nicht schöpfungs-/naturimmanent oder als Teil der Natur zu verstehen. Sein (ethischer, sittlicher) Sinn speist sich von einem anderen kategorialen Horizont: Er setzt Freiheit voraus, auch die Freiheit sich zu den naturgegebenen Bestimmungen und Prägungen, Vorgaben, Bedürfnissen, Neigungsstrukturen und affektiven Impulsen nochmals zu verhalten. Und er setzt ein Mindestmaß an Einsicht in das jeweils sittlich Gebotene voraus. Wo kein Raum zum freien Entschluss und keine Einsicht ins sittlich Geforderte (Ge- oder Verbotene), wo daher auch keine Verantwortung und Zurechenbarkeit vorliegt, dort kann auch nicht von bösem Verhalten gesprochen werden. Die Naturalisierungen und Biologisierungen bestreiten tendenziell genau diese Freiheit und damit auch die Möglichkeit einer sinnvollen Rede vom Bösen. „Die Freiheit der Person konstituiert moralisch böses oder gutes Handeln.“⁶

Dass die Philosophie hier – wie auch generell in den derzeit von den Neurowissenschaften dominierten humanwissenschaftlichen Diskursen – eine wichtige Funktion und Aufgabe z. B. hinsichtlich der Begriffsbestimmungen und –unterscheidungen zu leisten und einzubringen hätte, macht dann z. B. der Beitrag des Naturphilosophen Rainer Koltermann SJ („Die Unterscheidung zwischen ‚Bösem‘ und ‚Üblem‘ aus naturphilosophischer Sicht“⁷) deutlich, der genau auf diese Bestimmung des Bösen als dem die (menschlich) freie Entscheidung voraussetzenden *malum morale* aufmerksam macht⁸ und sich ganz elementar mit den naturalistischen und genetischen Fehlschlüssen in den Argumentationen und Thesen von Soziobiologen und evolutionären Ethiker (oft im Verbund mit Neurowissenschaftlern) auseinandersetzt.⁹

Eine gewisse Auskunft hinsichtlich der für den Sammelband zentralen Frage nach der Verantwortlichkeit für das Böse gibt also bereits die klassische Differenzierung in drei verschiedene Übel-Typen: *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale*, wobei erst letzteres das Böse im eigentlichen Sinne meint. Es ist dann auch diese Differenzierung, auf die die meisten Autoren im Sammelband zurückkommen. Daneben werden aber auch Aspekte diskutiert und deutlich, die eine Aufhebung dieser scheinbar klaren Abgrenzungen versuchen: evolutionsbiologisch z. B. in der Vermengung des *malum physicum* und *malum metaphysicum* mit dem *malum morale*, medizinisch in der methodisch disziplinär bestimmenden prinzipiellen weitestgehenden Ausblendung des *malum morale* und der Fokussierung auf Diagnose und Therapie

von Ausprägungen des *malum physicum*. Aber auch im Horizont der Theologie stößt man beispielsweise im Zusammenhang mit der Interpretation der sogenannten Sündenfalls in Gen 3 und der darauf folgenden Unheilsgeschichte sowie den spekulativen Ansätze zu einer Erbsündenlehre (Augustinus) auf solche Ansätze einer Rückbindung des *malum physicum* an ein vorausgehendes katastrophisches *malum morale*.

Wie bereits erwähnt, stellt es bereits ein Verdienst beider Sammelbände dar, den theologischen und interdisziplinären Diskursen über das Böse eine Plattform bereitzustellen. Die philosophischen Beiträge in ihnen sind pointiert, präzise und informativ. Zudem leisten sie – wie bereits angesprochen – nützliche terminologische Klärungsarbeit. Ebenso positiv hervorzuheben ist der Beitrag von Ute Bange, der einen knappen und guten Überblick über klassische Ansätze zur Thematik in der Psychologie gibt.

Bei den meisten theologischen Beiträgen vermisst man allerdings eine klare Problematisierung und Systematisierung. So fehlt beispielsweise bei den meisten theologischen Beiträge im zweiten Sammelband der explizite Bezug zur Leitfrage: Wer das Böse in der Welt verantwortet? Noch eklatanter fiel diese konzeptionelle Schwäche beim ersten Band zum „Bösen und der Sprachlosigkeit in der Theologie“ auf, der ja einer Wiedergewinnung der Sprachfähigkeit angesichts des Bösen und der Profilierung des theologischen Beitrags zum Thema dienen soll: denn leider wird weder in den einzelnen Beiträgen noch in der Einführung der Herausgeber die titelgebende und den Band motivierende Frage einer scheinbaren Sprachlosigkeit der Theologie eigens problematisiert und diskutiert.

Anmerkungen

- 1 Den beiden hier zu besprechenden Büchern ging bereits ein Sammelband zum Exorzismus voraus, und für 2009 ist bereits ein Nachfolgebund zum „Bösen in der Sicht des Islam“ angekündigt.
- 2 Man denke an Oelmüllers Sammelbände zum Leiden und zur Theodizeefrage: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.), *Leiden* (Religion und Philosophie Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 3), Paderborn 1986; DERS. (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*,

München 1990; DERS. (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992.

- 3 Ob Wickler wohl deshalb in den das Buch abschließenden Informationen zu den einzelnen Autoren schlichtweg vergessen oder übergangen wurde?
- 4 KLAUS BERGER, WERNER HERHOLZ, ULRICH J. NIEMANN (Hgg.), *Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch*, Regensburg 2008, S. II-30.
- 5 a. a. O., S. 13.
- 6 a. a. O., S. 35.
- 7 a. a. O., S. 31-48.
- 8 a. a. O., S. 31ff.
- 9 a. a. O., S. 37f.

Besprochene Literatur

KLAUS BERGER, ULRICH NIEMANN, MARION WAGNER (Hgg.), *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie*, Regensburg (Friedrich Pustet) 2007, 128 S., ISBN: 978-3-7917-2064-7.

KLAUS BERGER, WERNER HERHOLZ, ULRICH J. NIEMANN (Hgg.), *Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch*, Regensburg (Friedrich Pustet) 2008, 158 S., ISBN: 978-3-7917-2111-8.



Dem Bösen ein Gesicht geben.

Rainer Bucher untersucht „Hitlers Theologie“ (2008)

THOMAS BROSE

In unserer theologisch verarmten Kultur ist „Hitler“ heute Synonym für das abgründig Böse. Daher ist seine Propagandaschrift „Mein Kampf“ in Bibliotheken nicht zugänglich. In diesen Tagen wird jedoch heftig darüber gestritten, ob diese Umgangsweise in Zeiten des Internet noch sinnvoll und moralisch gerechtfertigt ist. Denn in sieben Jahren – genau 70 Jahre nach dem Selbstmord im Führerbunker – erlischt das bisher vom Freistaat Bayern geschützte Copyright. Nach Ablauf des Urheberrechts kann „Mein Kampf“ dann völlig frei veröffentlicht werden. Was also erfordert der wachsame Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit heute?

Wer sich mit Hitlers völkermordender Weltanschauung auseinandersetzt, kommt – wie Rainer Bucher mit seiner Studie belegt – keinesfalls an einer Konfrontation mit diesem Un-Buch des 20. Jahrhunderts vorbei. Weil der Praktische Theologe die NS-Kampfschrift eindringlich untersucht, gelingt es ihm, den schrecklichen Text zu demontieren. Bucher zeigt dabei, auf welche Weise der totalitäre „Führer“ theologische Begriffe wie „Vorsehung“, „Glaube“ und „Gott“ zur Stabilisierung seines Wahn-Systems missbraucht und sie in Form einer perfiden „politischen Religion“ (Eric Voegelin) ummünzt. Darüber hinaus geht der Grazer Wissenschaftler daran, „Hitlers Texte auf ihre theologischen Kategorien hin zu analysieren.“

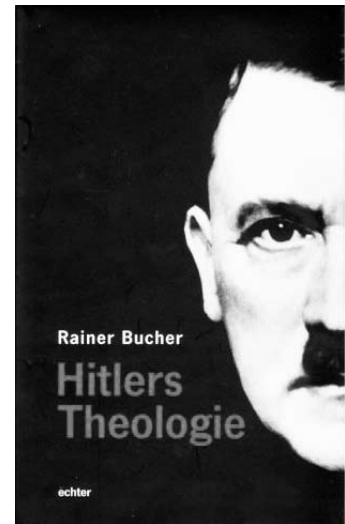
Hitlers Theologie? Diese Terminologie klingt abwegig. Aber indem Bucher den Begriff „Theologie“ in seiner allgemeinsten Bedeutung gebraucht – dem Reden von einem göttlichen Wesen –, gelingt es ihm, der Forschung eine Fülle neuer Einsichten zu bieten. Dass es dabei dem christlichen Glaubensdenker nicht die Sprache verschlägt, sondern er mit äußerster Nüchternheit aufzuzeigen vermag, wie eng Hitlers – gegen das Tötungsverbot des Dekalogs gerichtetes – Verständnis von Religion und sein Politik-Projekt zusammenhängen, gehört zur bedeutenden wissenschaftlichen Leistung seiner Untersu-

chung: Der wahnhaft antisemit Adolf Hitler fühlte sich danach berufen, den göttlichen Willen eines sozialdarwinistisch gedachten Monster-Gottes ohne „Gnade, Barmherzigkeit und Frieden“ auszuführen. Wie? Indem er die Interessen des „auserwählten Volkes“, der Deutschen, beim Kampf aller gegen alle mit äußerster Brutalität durchzusetzen versuchte. In „Mein Kampf“, also schon Mitte der 1920er Jahre, beschreibt Hitler programmatisch, was später den millionenfachen Genozid von Kindern, Frauen und Männern nach sich zieht: „Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein [...] So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herren.“

Religion lässt sich also – wie Bucher im Kontrast zum jüdisch-christlichen Gottesbild herausarbeitet – selbst für das abgründig Böse funktionalisieren. Um das besser zu erkennen, erweist sich heute ein Mehr an theologisch fundierter Aufklärung und religionswissenschaftlichen Kenntnissen als ungeheuer notwendig. Darum hat kürzlich der Zentralrat der Juden dafür plädiert, eine historisch-kritische Ausgabe von „Mein Kampf“ zu veröffentlichen – um Hitlers Werk seinen Nimbus zu nehmen und dem Bösen ein Gesicht zu geben.

Besprochene Literatur:

RAINER BUCHER, *Hitlers Theologie*, Würzburg (Echter) 2008, 228 S., ISBN: 3429029856, 16,80 Euro.



Helge E. Baas fragt nach dem Wesenskern menschlichen Leidens und den Möglichkeiten eines vernünftigen Umgangs jenseits des Schweigens

SUSAN GOTTLÖBER

Die Frage nach dem Warum menschlichen Leidens ist wohl genauso alt wie die Frage nach der menschlichen Existenz überhaupt. Wem dieser enge generische Zusammenhang noch nicht genügend aufweist, dass Leiden zu den Grundkomponenten menschlichen (Da)Seins gehört, wird sich vielleicht von der Tatsache überzeugen lassen, dass die suchende Bewegung nach dem Sinn von (menschlicher) Existenz, die allen Religionen innewohnt, immer auch die Leidensproblematik mit einschließt.

Aber was genau verbirgt sich hinter der Bestimmung des Leidens als einer anthropologischen Grundkonstante? Dieser Fragestellung widmet sich Helge E. Baas in seiner Dissertation *Der elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder warum der Mensch leiden muss.*¹ Baas bestimmt auf den ersten

Seiten selbst sehr eindeutig, worum es ihm geht: Das Aufbrechen des Tabus menschlichen Leidens, das in der Regel Schweigen und sogar Verdrängung zur Folge hat. Klug arbeitet Baas die wesentlichen und in ihrer Tragweite oft unterschätzten Gründe für dieses Schweigen heraus: da ist zum einen die Unfähigkeit der Betroffenen, von ihrem Leiden zu berichten (wie man es gerade auch bei depressiven Menschen häufig beobachten kann), zum anderen das Gefühl des Unangenehmen, ja peinlich-berührten Abwendens auf der Seite des Gegenübers. Auf der anderen Seite legte bereits in den 30er/40er Jahren des 20. Jahrhunderts die (vom Autor überhaupt nicht erwähnte) französische Philosophin Simone Weil (1909-1943) eine sehr detaillierte Analyse des *malheur* (Unglück) vor, die trotz der metaphysischen Aufladung des Begriffs durch ihre

Klarheit besticht, u. a. indem sie auf den sehr einleuchtenden (von Baas nicht thematisierten) qualitativen Unterschied zwischen Unglück und Leiden eingeht.² Das Herausstellen der unbedingten Notwendigkeit, das Schweigen zu brechen, ist also keine neue Feststellung von Baas. Zudem stimmt schon in den einleitenden Bemerkungen nachdenklich, dass der Verfasser das Leiden in der abendländischen Tradition als etwas Überwundenes (II, 139)³ bestimmt. Zu überwinden, ja. Aber bereits überwunden?

Um dem Leser den Zugang zur Arbeit zu erleichtern, entwickelt Baas zunächst seine Herangehensweise, der eine Ausdifferenzierung in die drei Ebenen des natürlichen, existentiellen und sozialen Leidens zugrunde liegt, die wiederum nicht streng voneinander getrennt sind, sondern miteinander interagieren. (21) Die Reihenfolge lässt sich für den Autor aus ihrem strukturellen und inhaltlichen Stellenwert vernünftigerweise ableiten. An diese einleitenden Bemerkungen anschließend, entfaltet Baas sodann seine Überlegungen in drei die genannten Ebenen zum Inhalt habenden Einzelanalysen. Dabei legt er immer wieder dasselbe Dreierschema zugrunde: Den Quellen des jeweiligen Leidens folgt eine philosophische Analyse und in einem letzten Schritt der Vorschlag zu Lösungsansätzen.

Schon zu Beginn der Lektüre fallen die häufigen Redundanzen und formalen wie inhaltlichen Wiederholungen ins Auge. Aufzählungen, die z. T. wie das Nennen von Statistiken daherkommen, wirken oft aneinandergereiht, ohne dass dem Leser das Gefühl vermittelt wird, inhaltlich einen Fortschritt erzielt zu haben; Beobachtungen wie Partnerschaftsprobleme als Quelle menschlichen Leidens (94) rücken manche Aussagen in den Bereich des Trivialen. Die zum Teil tautologisch anmutenden Darlegungen wie die Verknüpfung von sozialen Leidensgründen mit einem leidenden Mentalzustand (115) resultieren in keinerlei Erkenntnisgewinn.

Gerade die die existentiellen und sozialen Ebenen betreffenden Analysen lassen zudem die Frage aufkommen, inwiefern der Autor in diesem Punkt nicht unsauber arbeitet, wenn Leiden als zum menschlichen Leben *per se* zugehörig erfassen will: Denn gerade die hier ausgearbeiteten Problemstellungen wie das Spannungsgefühl zwischen Individuum und Kollektiv (88 ff.) werden erst in Gesellschaften wirklich akut, deren Mitglieder bereits über ein ausgeprägtes Subjektgefühl und Individualbewusstsein verfügen. Und setzt nicht zudem die Frage danach, inwiefern der Mensch in einem willkürlichen Staatssystem seine Rechte als Bürger, seine Würde als Person und seinen Wert als Mensch als relativ erfährt (110), bereits die Schule hellenistisch-christlichen und nicht zuletzt aufklärerischen Denkens voraus? Denn ein aus Verlust resultierendes Leiden ist bedingt durch die vorangehende Aneignung eben dieser Werte. Ähnliches gilt für die starke Betonung der Vernunft als soziale Leidensbedingung (113 ff.) und die Opferanalyse. (110)

Befremdend wirkt zudem die über große Strecken fehlende eigene philosophische Positionierung des Autors in seinem zweiten Schritt. Die philosophischen Betrachtungen bestehen zum Großteil aus einer hölzernen und unverbunden wirkenden Aneinanderreihung von Standpunkten, untermalt von langen, fast unkommentiert bleibenden Zitaten. Zwar zeugen die eingeflochtenen philosophischen Überlegungen von einem ausgeprägten Wissen um die jeweiligen Denker. Eigene kritische

Stellungnahmen des Autors, die eine innere Verbindung der einzelnen Positionen herstellen könnten, sind jedoch (wenn überhaupt vorhanden) deutlich zu kurz gefasst und bleiben so fast immer an der Oberfläche.

Zudem irritiert die offensichtliche Selbstrelativierung des wissenschaftlichen Anspruchs der Arbeit. Das liegt zum einen an der von Baas gewählten Form der ersten Person Singular, zum anderen an Formulierungen, die gerade im Hauptteil wiederholt darauf hinweisen, dass die zentralen Punkte nur ansatzweise diskutiert werden und einmal herausgearbeitete Unterschiede oft nur als marginal gelten können. (112)

Schade auch, dass die existentiell und philosophisch wirklich spannendsten Punkte wie Unhintergebarkeit und Unverfügbarkeit des Leidens nur erwähnt, nicht aber durchdiskutiert werden.

Der Funke mag nicht so recht überspringen. Der immer gleiche Aufbau, der dem Leser den Ansatz leichter zugänglich machen soll, wirkt ermüdend und wird den einzelnen Ebenen nur unzureichend gerecht. Und so leidet der Leser selbst an den ständigen Redundanzen und gar zu oberflächlichen Deskriptionen, die philosophische Tiefe jenseits der zitierten Autoren vermissen lassen. Wesentliche Aspekte wie die dem Leiden innewohnende Möglichkeit, den Menschen nicht „nur“ seiner Lebendigkeit, sondern auch seines Personseins und damit seiner Menschlichkeit *per se* zu berauben, werden kaum erwähnt.

Baas formuliert das Ziel seiner Arbeit ausdrücklich selbst: Sie soll „wider vorherrschendes Unterlassen“ (139) eine „Grundlegung zum öffentlichen wie persönlichen Vernunftgebrauch im Leiden“ (140) sein. Aufgrund der fehlenden neuen Erkenntnisse ist dieses Ziel jedoch allenfalls ansatzweise erreicht.

Anmerkungen

- ¹ Insofern stellt sich die Frage, ob in der Kurzbeschreibung des Verlags die Formulierung „Anthropologie des Leidens“ nicht etwas unglücklich gewählt ist und sogar Missverständnissen Vorschub leistet. Denn Baas zielt nach eigenen Angaben eindeutig auf eine Phänomenologie des menschlichen Leidens.
- ² Vgl. dazu u. a. SIMONE WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953.
- ³ Vgl. HELGE E. BAAS, *Der elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder warum der Mensch leiden muss*, Würzburg 2008, S. 11 und S. 139. Die Seitenangaben in den Klammern im Text beziehen sich auf diesen Text von Baas.

Zum Verfasser

- geb. 1973 in Hamburg.
- Studium der Philosophie, Geschichte, VWL und Medizin in Berlin, Hamburg und Jerusalem.
- Promotion bei Oswald Schwemmer und Peter Bieri in Berlin.
- Berater im Bereich Wirtschafts- und Sozialpolitik, Schwerpunkt Unternehmensethik.

Besprochene Literatur:

HELGE E. BAAS, *Der elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder warum der Mensch leiden muss*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2008, 156 S., EUR 19,80, ISBN 978-3-8260-3727-6.



„Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht [...]“

Überlegungen vor dem Horizont der Gabethematik:

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*

Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung (2008)

SUSAN GOTTLÖBER M.A.

Da derzeit gerade im Rahmen von Neurophysiologie und Psychologie die Fragen nach der Schuldfähigkeit des Menschen wieder neu gestellt

werden, trifft das vorliegende Werk der Dresdner Religionsphilosophin Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit seiner Thematik ohne Zweifel den Nerv der Zeit: Denn vor welchem Horizont kann die Frage nach Schuld überhaupt noch gestellt werden?: sollte z. B. die (Willens-)Freiheit verabschiedet werden (wie derzeit von einigen Fachleuten aus den genannten Fachgebieten propagiert)? Einen Ausgangspunkt, der zunächst keinesfalls so neu ist, wie er scheint: Schon die Antike kennt die unentrinnbare Verstrickung in eine Daseins-schuld, ein gleichsam unschuldiges Schuldig-Werden durch die schiere Existenz. Der Ödipus-Mythos legt davon ein bis heute einprägsames Zeugnis ab.

Um die Relevanz auch jenseits des religiösen Kontextes zu verdeutlichen, wählt die Autorin einen Ausgangspunkt, der die ganze Dramatik der menschlichen Schuld vor Augen führt und dessen nachhaltiger Anklage man sich nicht entziehen kann: Sie beginnt mit der These der ewigen Schuld, die der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch in seinem Essay *Pardonner* in Bezug auf den Holocaust formulierte: Da das *esse*, das Sein des Menschen selbst, in der *Shoa* Ziel der Vernichtung war, so die Ansicht Jankélévitchs, könne ein solches Verbrechen nicht vergeben werden – immerwährendes Ressentiment sei die einzige Lösung, da eine interpersonale Vergebung – für den Philosophen die einzig mögliche – nicht mehr stattfinden könne. Jankélévitch spricht in diesem Zusammenhang von einem Weiterleben der Schuld als ontologischer Schuld. Gerl-Falkovitz verweist nun auf eine wesentliche Komponente einer solchen Argumentation: Die Fixierung solcher schuldhaften Bezogenheiten strafe letztlich nicht nur den Täter, sondern auch das Opfer, das sich, solange es in diesen erstarrten Strukturen verharret, selbst niemals aus seiner Opferrolle befreien könne. Als eindrucksvolles Gegenbeispiel zieht sie den Fall der Jüdin Eva Mozes Kor heran, die mit ihrer Entscheidung, (auch) im Namen der ermordeten Zwillingsschwester dem KZ-Arzt Hans Münch zu vergeben, ihre eigene Freiheit jenseits von festgelegten Opferbestimmungen wiedergewinnt und sich so „über das Geschehene erhebt.“¹

Diese Einführung in die Problematik öffnet den Horizont für die Fragestellungen, die sich durch das gesamte Werk ziehen: Denn die Frage nach der (Un)Möglichkeit von Vergebung stellt sich nirgends dringlicher als in Bezug auf die *Shoa*, die wohl *das* Sinnbild für das Unverzeihliche geworden ist.

Schon der Untertitel des vorliegenden Buches deutet eine bestimmte Intention an und verweist zudem auf die philosophische Verwurzelung der Autorin in der Renaissancephilosophie, entstammt doch die Entdeckung des Raumes mit all seinen denkerischen Konsequenzen dieser Epoche, die wie

kaum eine andere den Aufbruch der europäischen Philosophie verkörpert. Landschaft sei nicht gemeinhin nur als Natur zu verstehen, so Gerl-Falkovitz, sondern betreffe immer auch den Menschen: sie sei überblickbar und bedarf der Gestalt(ung). Der Topos eröffnet, indem Raum für Begegnung freigelegt wird, zugleich eine Überwindung des alten Subjekt-Objekt-Denkens, die in eine neue ganzheitliche Struktur eingebunden werden. Das gelte selbst dann, wenn im Zuge der Virtualisierung eine Entmaterialisierung von Landschaft stattgefunden habe: Denn immer noch bleibe sie Raum, der wiederum von Form, ergo: von Unterschieden lebe. Landschaft als Portal bedeute aber auch, dass ein Außerhalb dieser Landschaft mitgedacht werden muss: das Unüberblickbare und Chaotische. Übertragen auf die Thematik des Buches heißt das: Wie können die großen Fragen nach Schuld und Vergebung der unbewussten Ebene menschlichen Daseins entrissen werden und in der Landschaft menschlichen Bewusstseins auftauchen?

Die sogenannten großen Erzählungen versuchen der Autorin zufolge – geradezu gegenläufig zu modernen Tendenzen – genau diese Grundfragen menschlichen Daseins über eine oft symbolische Bildersprache in den Blick zu nehmen und so zu verarbeiten. Eindringlich wird daran anschließend anhand der immer wieder versuchten Entschuldung, die gerade in der Moderne stattfand und -findet, analysiert, wie eng das Verständnis eines (wenn auch eingeschränkten) Freiheitsverständnisses mit einer angenommenen Schuldfähigkeit des Menschen einhergehen. Der Bogen kann weiter gespannt werden zu weiteren Phänomenen: So zeigt u. a. die Fähigkeit der Reue in ihrer doppelten Selbstdistanzierung (sowohl ihre Distanz zum Eigenen als auch den entscheidenden Schritt zur gewollten Umkehr, das Ungeschehen-Machen-Wollen des eigenen Handelns), wie fundamental die Annahme einer relativen Freiheit für menschliches Dasein und Zusammenleben ist.²

Mit fortschreitendem Argumentationsverlauf spürt man recht schnell, welche Grundannahmen der Autorin eigentlich am Herzen liegen und sich als die zentralen Annahmen ihres Denkens herauskristallisieren: das Verstehen menschlichen Lebens aus einer Relations- oder Strukturontologie heraus (ein Begriff, der sich dem Philosophen Rombach verdankt) und damit zusammenhängend das Wahrnehmen von menschlicher Existenz und Selbstsein als etwas Gegebenes. Dasein wird damit nicht mehr wie in der Antike aus einer Idealität heraus gedeutet (man denke nur an Platons Ideenhimmel aber auch an Parmenides oder später in gewisser Weise auch an Plotin), sondern als Relation.

Dementsprechend erweisen sich für Gerl-Falkovitz alle Versuche im Denken, die eine absolute Selbstsetzung (bis hin zur Gottgleichheit) des Menschen fordern, als ein Bruch mit einem, vielleicht sogar *dem* Existential menschlichen Seins. Und so wird auch die Ur-Schuld des jüdisch-christlichen Schöpfungsmythos als eine Abtrennung empfunden, die nicht nur ein Vergessen des Gegebenenseins in sich trägt, son-

dern einen Bruch der die Existenz mitbestimmenden Relationalität darstellt: „Schuld bedeutet nicht Steigerung des Selbst, sondern Verfehlung der Beziehung;“³ sie wird zur tödlichen Beziehungslosigkeit eines Lebens, das versucht, sich als Habe statt als Gabe zu verstehen.⁴ Der Protagonist eines solchen Lebens ist natürlich Friedrich Nietzsche, der aber laut Gerl-Falkovitz auch exemplarisch ist für die letztlich unvermeidliche Verzweiflung des Menschen an diesem *factum*, das in der Selbst-Setzung des eigenen Lebens bis zur Erstarrung um sich selbst kreist: „Licht bin ich; ach daß ich Nacht wäre!“⁵

Vor diesem Gabehorizont entwickelt nun die Autorin die These, dass Phänomene wie Rache, die zwar einerseits ein menschliches Grundbedürfnis erfüllen, aber andererseits auch durch ihre Einforderung eines „Mehr“ eine Bedrohung darstellen, nur durch eine Vergebung aufgelöst werden können, die selbst wiederum im Absoluten wurzelt: Nur im Absoluten gibt es Absolution,⁶ nur vor dem Horizont der reinen Gabe gebe es auch reine Vergebung (Derrida); das „Umsonst“ der Gabe bedürfe selbst eines Gegebenenseins, um den Vorgaben einer Tauschlogik zu entkommen.

Diese immer wiederkehrende Betonung der Geschuldetheit des Daseins und die Thematisierung der Vergessenheit des eigenen Ursprungs sind sicher zu einem wesentlichen Teil dem Fokus auf die jüdisch-christliche Tradition geschuldet. Dabei kommt Gerl-Falkovitz immer wieder auf dieselben Autoren zurück, um verschiedene Aspekte unter jeweils differenten Fokussierungen neu auszuleuchten: Diese Vorgehensweise ermöglicht eine bestimmte Konsistenz, die erlaubt, die Konsequenzen bestimmter Denkrichtungen in aller Deutlichkeit auszuleuchten ohne selektiv zu arbeiten.

Auf der anderen Seite erschwert es dieser z. T. etwas unsystematisch anmutende Aufbau, den eigentlichen Fokus des Buches im Auge zu behalten. So scheinen die Ausgangsfragen von Schuld und Vergebung im Verlauf des Buches oft eher wie Fingerzeige auf die eigentliche Thematik: Die Gegebenheit von Dasein, die bei Gerl-Falkovitz schließlich in der Frage nach dem Geber münden muss – eine These, die von nicht-religiösen Lesern sicherlich nur sehr bedingt nachvollzogen werden kann.

Das Buch ist nicht so sehr von wissenschaftlicher Analyse geprägt – hier offenbaren sich wohl am ehesten die methodischen Schwächen des Buches, angefangen beim fehlenden Literaturapparat – als vielmehr von der Motivation, Fragen anzustoßen und im Zeitalter dominierender säkularer philosophischer Reflexion neue Denkhorizonte unter erneutem Einbezug religiöser Traditionen zu erschließen. Da man das (An)Fragen immer auch selbst schon wieder als ein In-Relation-Setzen verstehen kann, das eben jener Selbstsetzung, die letztlich jederzeit auch die Antworten parat hat, entgegensteht, ist das Buch gewissermaßen selbst ein Sinnbild seiner eigenen Thesen.

Und so bleiben viele Fragen offen: Ist Vergebung jenseits des religiösen Konnexes und Kontextes überhaupt möglich? Und was ist mit den Religionen, die nicht unter die Offenbarungsreligionen eingeordnet werden können? Zwar werden sie immer wieder herangezogen, jedoch nicht ähnlich intensiv verarbeitet wie die jüdisch-christliche Tradition, sondern eher – wie auch säkulare Positionen – um bestimmte Abgrenzungen deutlich zu machen. Niemals aber erreichen sie eine

ähnliche Sprengkraft wie die Argumente jüdisch-christlichen Denkens.

Damit muss die Antwort auf die Frage, inwiefern dem nicht-religiösen Menschen mit einem säkularen Lebensentwurf auf die gestellten Fragen ähnlich kraftvolle Repliken gelingen können, wohl abschlägig beschieden werden. Zumindest die Antwort der Autorin auf diese Frage wäre wohl ein „Nein“.

Anmerkungen

- 1 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Wien u. a. 2008, S. II.
- 2 Vgl. *ebd.*, S. 131.
- 3 Vgl. *ebd.*, S. 39.
- 4 Vgl. *ebd.*, S. 47.
- 5 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Buch I, Werke, GA, hrsg. von G. Colli / M. Montinari, 6. Abt., I. Bd., Berlin 1968, S. 146.
- 6 Vgl. *ebd.*, S. 216ff.

Besprochene Literatur:

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ,
Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung,
Styria Verlag, Wien u. a. 2008,
246 Seiten,
ISBN 978-3-222-13225-4,
EUR 19,90





Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Verzeihung des Unverzeihlichen?
Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung
(2008)

DR. STEFAN HARTMANN

Das Buch ist die meditative Essenz und Bilanz einer Gelehrten (seit 1993 Religionsphilosophin und vergleichende Religionswissenschaftlerin an der TU Dresden), die über die Erforschung der Renaissance, biographische Arbeiten vor allem zu Romano Guardini und Edith Stein, Auslotungen der Postmoderne und der Gender-Theorie nun schließlich alle Aufmerksamkeit und Konzentration dem Menschheitsthema „Schuld und Vergebung“ widmet. Ausgang ist ihr Vladimir Jankélévitchs bekannter Essay „Pardonner?“ (1971; deutsch „Das Verzeihen“, Frankfurt 2003), der die Unverzeihbarkeit und Unverjährbarkeit des Shoa-Verbrechen, speziell in Auschwitz, behauptet und begründet. Das „Heilsverbrechen“, ergänzt durch die verschiedenen Kreise des Gulag, führt in die danteske Höllen überbietende Landschaften der Schuld und macht aus dem Geschehen eine „große Erzählung“ (Lyotard). „Landschaften“ sind der „Topos“, den die Autorin als „Seelenraum“ vor Augen stellt – von den „Inseln der Verfehlung“ bis zu den „Bergen des Heiles“ (22). Das sich präsentierende radikale Böse ist weit mehr als bloß Anlass einer bohrenden Theodizeefrage, es ist eine stete Versuchung zu Manichäismus und Gnosis, die von der christlichen Tradition seit Augustinus klar zurückgewiesen wurde. Es ist daher „von elementarer Wichtigkeit, die Selbstmächtigkeit des Guten als Freisein von einer Gegenmacht anzusehen“ (35) und dem Bösen keinen Rang der Notwendigkeit zuzuerkennen. „Es wird wohl zur tiefsten Beschämung des Bösen gehören, dass es sich letzten Endes als ganz und gar überflüssig, nichts befördernd herausstellen wird“ (39). Das Thema wird auf dem Hintergrund von Inkarnation und Passion Jesu der Patristik, Scholastik und Mystik gegenübergestellt, Meister Eckhart wird ebenso befragt wie Kierkegaard, Guardini, Simone Weil bis hin zum späten Derrida, Habermas und Ferdinand Ulrich. Phänome-

nologisch wird gegen den modernen Unschuldswahn mit seinem erbarmungslosen Optimismus die Ur-Schuld definiert: „Wo der Mensch das Sich-zu-eigen-Gegebensein steigern will: zur Selbstgabe, ursprunglos, danklos, indem er den Geber selbst usurpieren will (sein wie Gott‘), ist Ur-Schuld realisiert“ (105). Daran knüpft der biblische Schuldmythos mit der monotheistischen Unterscheidung an, der in der Bergpredigt Jesu einen neuen Horizont erhält (53–58). Die „Gegenreden“ gegen Schuld und Erbsünde bei Nietzsche kommen ebenso zur Sprache wie die entschiedene Distanzierung Guardinis von Heideggers Ethiklosigkeit, sowie die Problematik von Rache und Reue (letztere im Blick auf Hildegard von Bingen). Mit Michel Henry (und darin Lévinas weiterführend) wird das Dasein als Ur-Gabe und das Umsonst jeder Vergebung beschrieben: Entspanntes Leben statt verkrampter Selbstbehauptung. Mit Derrida muss Vergebung nun gerade zur Verzeihung des Unverzeihlichen kommen: „Ist es nicht eigentlich das einzige, was es zu verzeihen gibt?“ Gerl-Falkovitz ergänzt hier: „Übersetzt kann dies wohl nur bedeuten, dass es Absolution nur im Absoluten gibt – nicht im Relativen menschlicher ‚Verrechnung‘“ (195). Vergebung „überholt“ damit auch Reue, macht sie nicht zur Bedingung, sondern zur Folge (245). Mit Habermas’ Frankfurter Rede aus dem Jahr 2001 zieht die Autorin auch das religiöse Fazit, dass nur eine Auferstehung Gerechtigkeit für die Opfer des Bösen sichert (197f). Das hier nur ansatzweise in seinen faszinierenden Durchwanderungen vorgestellte Werk endet mit einem Zitat aus Hans Urs von Balthasars „Herz der Welt“ (1945) und Nietzsches verzweifelten Ruf, wo er denn bleibe, „der große Löser, o meine Seele, der Namenlose“. Die verschiedenen Landschaften der belebten und engagierten Autorin bieten auf vielen Seiten ganz einzigartige „Lichtungen“.

Peter Fischer, Philosophie der Religion (2007)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Motivation und Synopsis

Seine Einführung in die „Philosophie der Religion“, in der versucht werden soll, „systematische und historische Gesichtspunkte der Religionsphilosophie zu einer Synthese zu führen“, sieht der Autor, Peter Fischer, Professor für Philosophie an der Universität Stuttgart, durch die weithin unstrittige Diagnose von der *Aktualität und vom gegenwärtigen Wiedererstarken des Themas der Religion* in den öffentlichen Debatten motiviert. Eine „Philosophie der Religion“ oder ‚Religionsphilosophie‘ wäre hierbei insofern erneut gefragt, als sie für das *Verständnis* der Phänomene einer Rückkehr des Religiösen und für eine *argumentative Strukturierung* der darum kreisenden Debatten Wesentliches beizutragen hätte: zuallererst einen philosophischen Begriff der Religion.

Die 12 Einzelkapitel der Einführung lassen eine Dreiteilung des Inhaltes und der ausgewählten Stoffe erkennen: In einem ersten Schritt wird einerseits eine Annäherung an den zentralen Terminus, die Religion, versucht und eine ‚vorläufige Definition der Religion‘ vorgeschlagen. (Und gewissenhaft auf dieses zentrale Vorhaben einer philosophischen Begriffsklärung zurückkommend wird dann auch am Ende der elf einführenden Kapitel und damit des eigentlichen Einführungsbandes eine ‚abschließende Bestimmung eines philosophischen Begriffs der Religion‘ vorgelegt.) Daneben werden einführend und vorklärend der Status und die Platzierung der Religionsphilosophie im Verhältnis zu anderen philosophischen Disziplinen (Metaphysik und Moralphilosophie) sowie einige ihrer zentralen Zielsetzungen vorgestellt.

Auf diese Vorklärungen zum Gegenstand und zur Disziplin folgt in einem zweiten Schritt ein Überblick über klassische religionsphilosophische Problemfelder: wobei konkret die *Gottesbeweise* und die *Theodizeeproblematik* mitsamt ihrer Kritik ausgewählt wurden; zudem die *Religionskritik* und Kants Versuch einer Reduktion und *Begründung des Glaubens in der praktischen Vernunft*. Drei Kapitel widmen sich eigens *reduktionistischen Deutungen* religiöser Phänomene und deren möglicher Kritik. Ebenso werden eigens ausgewählte Positionierungen zur Religion in *geltungsphilosophischer* Hinsicht dargestellt. Abgeschlossen wird der Überblick über zentrale religionsphilosophische Fragestellungen und Arbeitsgebiete durch ein Kapitel zu religionsphilosophisch relevanten Ansätzen einer *anthropologischen Begründung* der religiösen Phänomene.

Damit scheint den primären Zielen einer Begriffsklärung und Einführung in klassische Themenfelder der Religionsphilosophie genüge getan. Der Autor läßt dem aber – drittens – einen abschließenden Exkurs folgen, in dem er den Lesern einen Einblick in die Diskussion um das – ungemein aktuelle und brisante – Verhältnis von *Religion und Politik* gewährt.

Einzelne Inhalte

Kapitel 1: *Religion als Gegenstand der Religionsphilosophie*

Bevor der Autor ausgewählte klassische religionsphilosophische Themen darstellt, versucht er – ausgehend von der Etymologie der Worte ‚Religion‘, ‚Religiosität‘ und ‚Gott‘ – ein Vorverständnis von ‚Religion‘ freizulegen und so zu einer vorläufigen Definition von ‚Religion‘ – also dem Gegenstand der Religionsphilosophie – hinzuführen.

‚Religion‘ (lateinisch ‚*religio*‘) wird dabei einerseits mit CICE-RO auf das lateinische Wort ‚*legere*‘ (‚sorgfältig beachten‘) und damit auf den rituellen Aspekt der ausgezeichneten Handlungen (der tätigen, sorgfältigen und gewissenhaften Erfüllung dessen, was göttlichen Vorschriften entspricht und somit die rechte Gottesfurcht, Ehrfurcht vor Gott, ausdrückt) zurückgeführt, andererseits mit LAKTANZ auf das lateinische ‚*religare*‘ das auf ‚*ligare*‘ (‚binden‘, ‚verbinden‘) verweist, und damit auf den Aspekt der *Verbundenheit* (mit Gott).

Zudem werden als weitere wesentliche Aspekte unseres im Sprachgebrauch gründenden Vorverständnisses von ‚Religion‘ das Moment des *Gemeinschaftlichen* (Orden, Gemeinschaft der Mönche) und des *sittlichen Vermögens* angeführt, aber auch die Differenzierung in den *singulären* und den *pluralen* Gebrauch (die Religion und die Religionen) sowie die Differenz von Religion und *Religiosität*.

Als bedeutsame Resultate seines Blickes auf die Etymologie der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ hält der Autor daher (1) das *Verhältnis des Menschen zu Gott* (oder Transzendenz) fest, welches grundlegend für die Religion, zugleich aber auch wesentliche Bestimmung des Menschseins sei; zudem: die Qualifizierung dieses Verhältnisses als (2) das einer *Ehrfurcht, Verehrung* bzw. eines ehrfürchtigen Strebens und als eines *in-trinsischen Wertes* und zugleich (3) als eines sittlich bedeutsamen, *handlungsorientierenden und gemeinschaftskonstituierenden* Verhältnisses, (4) und letztlich auch die Pluralität seiner kulturell und historisch unterschiedlichen Ausprägungen.

Doch damit sei noch nicht das Spezifische der Religion, das sie als ein ausgezeichnetes Verhältnis des Menschen zur Transzendenz, zu Gott Charakterisierende erfasst worden.

Mit RUDOLF OTTO und seiner Schrift „Das Heilige“ von 1917¹, in denen dieser das *mysterium tremendum* und das *mysterium fascinans* als eigentümliche *Kontrastharmonie* und *Widerstreit in der Einheit* der religiösen Erfahrung herausstellte, streicht Fischer daher die *Erfahrung des Überwältigenden und Absoluten* als das Eigentümliche der Transzendenz Erfahrung und damit als Spezifikum von Religion als dem Verhältnis des Menschen zum Heiligen heraus. Danach spezifiziert er den religiösen Glaubensbegriff, indem er mit LUDWIG WITTGENSTEIN (anhand von dessen *Vorlesungen über den religiösen Glauben*²) den Terminus ‚Glauben‘ als Begriff für dieses religiöse Verhältnis und für diese Einstellung zur Transzendenz von anderen Verwendungsformen des Terminus unterscheidet (religiöser vs. epistemischer Modus von Glauben). Mit MIRCEA ELIADE³ zeichnet er drittens als Spezifikum der gläubigen Wirklichkeitserfahrung deren fundamentale (binäre) Unterscheidung zwischen „Heiligem und Profanem“ nach. Die Ausführungen von ERNST CASSIRER in seinem „Versuch über den Menschen“⁴ geben Anlass, abschließend sowohl Kontinuitäten und Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede und graduelle Differenzen zwischen Religion, Mythos, Magie und Aberglauben zu thematisieren und damit einen engen und weiten Religionsbegriff voneinander zu unterscheiden.

Mittels dieser vorklarenden Zuarbeiten von Laktanz, Cicero, Otto, Wittgenstein, Eliade und Cassirer gelangt der Autor zu einer ersten vorläufigen Definition von Religion (im weiten Sinne): „*Religion ist der nichtepistemische Glaube an eine Transzendenz, der die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt und sie die Gegebenheiten entweder als profane oder als Manifestationen des Heiligen bzw. als das Heilige selbst erleben lässt.*“ Zudem hält er fest, „dass der Glaube an die Transzendenz, indem er die Lebensweise bestimmt, zu einem System ausgebaut wird, das auch rationale Elemente umfasst und so das Leben einer Gemeinschaft von Menschen gleichen Glaubens regelt.“ Der Autor wird dieser vorläufigen Bestimmung gegen Ende seines Buches eine „abschließende Bestimmung eines philosophischen Begriffs der Religion“ hinzufügen, wobei für ihn folgende Aspekte von zentraler Bedeutung erscheinen; Religion wird dabei verstanden:

- als *geistig symbolische Aneignung der Welt* (Cassirer),
- als Versuch der *Überwindung des utopischen Standortes* (Plessner), mittels einer *Konstitution eines Haltes im Absoluten* (Gott, Transzendenz),
- als *Movens eines Systems von Hemmungen und Werten* – im Rekurs auf Heiliges und Absolutes – , welche sich zugleich als notwendig für die Schaffung von Institutionen und die Kultivierung der menschlichen Verhältnisse erweisen (Gehlen),
- als Form der *Kontingenz- und Frustrationsbewältigungspraxis* (Hume, Lübke) ,
- als *Abschluss des Erkenntnisstrebens*,
- als *Urvertrauen*, soziale Bindungen und praktische Zuversicht stiftend wie stärkend, ja letztlich: als *sinngebend*,
- als (denkender wie fühlender, dabei handlungs-orientierender, -motivierender und -normierender) religiöser *Bezug auf*

das Absolute, der insbesondere durch *mystische und ekstatische Erlebnisse* psychisch beglaubigt werde.

Kapitel 2: Religionsphilosophie

Basierend auf dieser ersten Klärung des Begriffs ‚Religion‘ bemüht sich Fischer um eine Bestimmung von ‚Religionsphilosophie‘ überhaupt. Dabei geht er einerseits dem Disput nach, inwieweit die Religionsphilosophie einen Teilbereich bestimmter philosophischer Disziplinen, etwa der Metaphysik (ARISTOTELES) oder der Moralphilosophie (KANT), darstellt, insofern dieser „sich mit Begriffen beschäftigt, die auch in der Religion vorkommen“. Oder: Ob eine Religionsphilosophie durch solche Zuordnung gerade das Spezifische der Religion verfehlen würde: Vertreter letzterer Option neigen eher dazu – dabei in einer gewissen Traditionslinie mit Tertullian, Pascal und Kierkegaard stehend –, im Begriff ‚Religionsphilosophie‘ den Genitivus subjectivus gegenüber dem Genitivus objectivus zu betonen; d.h. für die Religionsphilosophie als religiöses Philosophieren dem religiösen Glauben eine gewisse Priorität und konstitutive Bedeutung für die philosophische Begriffsbildung und Reflexion über religiöse Gegenstände einzuräumen (Unumgänglichkeit einer religiösen Innenperspektive für die Religionsphilosophie) und damit die Religionsphilosophie meist auch in einem Dienstverhältnis zu einer bestimmten Religion zu platzieren (THOMAS V. AQUIN, FRIEDO RICKEN, MICHAEL THEUNISSEN, SÖREN KIERKEGAARD). Fischer selbst plädiert für eine Verständnis von Religionsphilosophie, welches sich zwischen diesen beiden Alternativen hält, also Religionsphilosophie weder als Teilbereich einer philosophischen Disziplin begreift noch als religiös konstituiertes (inspiriertes oder motiviertes) Philosophieren. Für dieses mittlere Verständnis von Religionsphilosophie, was er – wenig erhellend – als „Philosophie der Religion“ bezeichnet, führt Fischer die *drei grundsätzliche Zielstellungen* an: (1) das *hermeneutische* Ziel: verständlich zu machen, was Religion in ihrer Eigentümlichkeit ist. (2) Das *geltungsphilosophische* Ziel, die von Seiten der Religion erhobenen Geltungsansprüche kritisch darzustellen und zu überprüfen. (3) Die *reduktionistische* Zielsetzung, welche Religion als Ausdruck oder Form von etwas Anderem deutet und auf dieses Andere zurückführen, d.h. etwa psychologisch, evolutionär, moralisch oder sozialfunktionalistisch reduzieren möchte.

Das religionsphilosophische Feld systematisch abrundend geht Fischer auch noch auf die Möglichkeiten *interner wie externer Religionskritik* ein und bezieht diese unterschiedlichen religionsphilosophischen Zielsetzungen nochmals auf unterschiedliche vorausgehende Definitionen von Religion zurück – so unterscheidet Fischer zwischen *fideistischen* und *wissenschaftlichen* sowie zwischen *substantiellen* und *funktionalen* Definitionen von Religion.

Kapitel 3: Gottesbeweise und ihre Kritik

In einem zweiten Schritt gibt der Autor einen gedrängten Überblick über zentrale Fragestellungen, Problematisierungen und klassische Positionierungen der Religionsphilosophie: kritisch dargestellt und behandelt werden dabei einerseits die Grundargumente des ontologischen, des kosmologischen und des teleologisch-physikotheologischen *Gottesbeweises* (bei ANSELM VON CANTERBURY⁵ und THOMAS VON AQUIN⁶) und deren Kritik durch KANT⁷. Wobei der Autor abschließend nahelegen scheint, dass nach dem notwendigen Scheitern jeg-

licher philosophischer Gottesbeweise für eine Religionsphilosophie nurmehr die Erklärung des Phänomens, dass auch nach der Kritik der Gottesbeweise „der religiöse Gläubige dennoch an der Existenz transzendenter Gegenstände festhält“, als Aufgabe verbleibe.

Kapitel 4: Theodizee und ihre Kritik

Es folgt eine kursorische Behandlung der *Theodizeefrage* bei BAYLE⁸ („fideistische Theodizee“), LEIBNIZ⁹ („optimistische Theodizee“) und KANT¹⁰ („authentische vs. doctrinale Theodizee“). Bemerkenswert ist dabei sein Gespür für die ambivalente Positionierung Bayles, bei dem man nicht genau weiß, ob er genau das meint, was im Wortsinne vorliegt: eine fideistische Auf-Lösung des Theodizeeproblems oder eine versteckte Religionskritik. Ebenso ist bemerkenswert, wie Fischer hinter der fideistischen Positionierung auch noch Bayles Versuch freilegt, durch den Nachweis von Glaubensparadoxien letztlich religiöse Toleranz zu begründen, und – noch weitgehender – seine These, dass „nicht die Religion, sondern die Vernunft Kriterium der Moral“ zu sein habe, dass sich also auch „der Gläubige den Moralgeboten der Vernunft unterwerfen muss“ und dem „gelebten Glauben [...] eine moralische Grenze gezogen [wird], die nicht genuin im Religiösen wurzelt“.

Und damit zusammenhängend muss auch deutlich herausgestrichen und gewürdigt werden, dass der Autor – was eben leider nicht so oft geschieht – auch den eminent praktischen Kerngehalt der Leibnizschen spekulativen Theodizee erkennt und würdigt. Womit er letztlich ein bei Bayle, Leibniz und Kant jeweils mehr oder minder starkes, aber eben doch gemeinsames Motiv in ihren Positionierungen zur Theodizeeproblematik verdeutlicht und zu folgender Abschlussthese verdichtet: „Mit der Auflösung bzw. mit der begründeten Abweisung des Theodizeeproblems durch Kant schlägt die Religionsphilosophie im 18. Jahrhundert den Weg eines moralischen Reduktionismus in der Deutung der Religion ein.“

Kapitel 5: Radikale Religionskritik

Seine kritischen Analysen zum Scheitern der Gottesbeweise und der Theodizeebemühungen versteht der Autor selbst bereits als eine Variante der *Religionskritik*. Neben dieser Vernunftkritik an den metaphysischen Gehalten der Religionen thematisiert der Autor zudem Varianten einer radikalen, v.a. empiristisch ausgerichteten Religionskritik (welche sich explizit der Entstehung religiöser Vorstellung widmet): dies indem er einerseits als Vertreter der antiken Religionskritik einige Thesen der Anthropomorphismuskritik des XENOPHANES (als Kritik polytheistischer Vorstellungen im Namen eines Monotheismus) sowie der sophistischen Religionskritik bei PROTAGORAS, PRODIKOS VON ATHEN und KRITIAS AUS ATHEN vorstellt. Das Hauptgewicht liegt aber nicht auf diesen antiken Vorläufern, sondern auf der Religionskritik der Aufklärung, für die paradigmatisch – in großer Ausführlichkeit – der anonyme „Traktat über die drei Betrüger“ dargestellt wird.

Kapitel 6: Der Glaube der praktischen Vernunft

Mit KANT¹¹ diskutiert der Autor die Möglichkeit der *Begründung eines Glaubens im Kontext der praktischen Vernunft*: wobei sowohl der damit vorliegenden Reduktion von Religion auf Moral als auch der inneren Stringenz der Kantischen Po-

stulate (Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele) kritisch begegnet wird.

Kapitel 7-9: *Psychologischer, neurologischer, evolutionärer, geschichtsphilosophischer und sozial-funktionaler Reduktionismus*
Nach der Darstellung und kritischen Reflexion dieser klassischen religionsphilosophischen Probleme und Positionen gibt der Autor einen Überblick über klassische – (tiefen-) psychologische (SIGMUND FREUD¹², DAVID HUME¹³) und neurologische (ANDREW NEWBERG¹⁴), evolutionäre, moralische (GOTTHOLD EPHRAIM LESSING¹⁵) und geschichtsphilosophische (AUGUSTE COMTE¹⁶) sowie sozial-funktionale (ÉMILE DURKHEIM¹⁷, NIKLAS LUHMANN¹⁸) – Deutungs- und Erklärungsversuche der Religion, zu denen er als *reduktionistischen* Unterfangen zugleich kritisch Position bezieht.

Kapitel 10: *Geltungsphilosophische Aspekte*

Gegen Ende dieses einführenden, systematisch wie historisch orientierten Blickes auf die Philosophie der Religion geht der Autor zudem noch in *geltungsphilosophischer* Hinsicht dem Status religiöser wie metaphysischer Terminen nach: dies anhand von Positionierungen des Logischen Positivismus (geltungsphilosophischer Reduktionismus der Wiener Schule – d. h. Reduktion auf den Geltungsanspruch der Wahrheit nach dem Modell der empirischen Wissenschaften: RUDOLF CARNAP¹⁹) und ERNST CASSIRERS Philosophie der symbolischen Formen²⁰ (die auch Religion als eine besondere symbolische Form begreift).

Kapitel 11: *Anthropologische Aspekte*

Nachdem damit auch der sprachanalytische Zweig der Religionsphilosophie zumindest gestreift wurde, werden nochmals religionsphilosophische Positionen vorgestellt, die stärker die anthropologischen Aspekte thematisieren: als anthropologisch (und religionsphilosophisch) bedeutsam erweist sich dabei bereits die zentrale These von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, wonach der Mensch als *animal symbolicum* zu verstehen sei.

Ebenso anthropologisch relevant erscheint dem Autor hierbei SCHLEIERMACHERS²¹ allgemeine Bestimmung der – wesensmäßig als Anschauung und Gefühl des Unendlichen erfassten – Religion als dem Sinn des Menschen für das Unendliche (mitsamt der damit einhergehenden Betonung der Eigenständigkeit der Religion gg. Metaphysik und Moral und von Anschauung und Gefühl gg. einem auf Verstand und Vernunft reduzierten Menschenbild).

Daneben werden FEUERBACHS²² religionskritische Thesen seines Programms einer Rückführung der Theologie in die Anthropologie (‘die Prädikate Gottes seien in Wirklichkeit Wesensbestimmungen des Menschen!’) als anthropologisch relevante Beiträge zu einer Religionsphilosophie gewürdigt, welche die ‘Religion als Idealisierung der Gattung’, d. h. als ‘indirektes, sich noch nicht durchsichtig gewordenes Selbstbewusstsein des Menschen hinsichtlich seines Gattungscharakters’ bestimmen.

Neben diese Entwürfe des 18. und 19. Jahrhunderts führt der Autor mit HELMUTH PLESSNER und ARNOLD GEHLEN noch zwei Ansätze der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts an: Mit Gehlen wird ‘Religion als ideatives Bewusstsein’ thematisiert²³ und auch an die gegenwärtig brisante Frage herangeführt, inwiefern die Moderne auf das mit

diesem ‘ideativen religiösen Bewusstsein’ gegebene Potential an absoluten Selbstwerten als Gegengewicht und Korrektur zum (instrumentellen) Machbarkeitswahn verzichten kann.

Mit Plessner²⁴ wird Religion und der allgemeine Transzendenzgedanke in einer für den Menschen konstitutiven Heimatlosigkeit verankert, also auf eine anthropologische Grundlage gestellt: womit die zentralen paradoxen Topoi der Anthropologie Plessners – exzentrische Positionalität, natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit, Geschichtlichkeit und utopischer Standort – auch in ihrer religionsphilosophischen Relevanz verdeutlicht werden.

Kapitel 12: *Religion und Politik: Das Problem der Politischen Theologie*

Im abschließenden zwölften Kapitel unternimmt der Autor – dabei wohl seinem eigenen philosophischen Forschungsinteresse folgend – einen Exkurs in die Politische Philosophie, um anhand prominenter Positionierungen wie der von CARL SCHMITT, JÜRGEN HABERMAS und JACQUES DERRIDA das Verhältnis von Religion und Politik zu thematisieren.

Zum Ausgang dient CARL SCHMITTS²⁵ zentrale These, wonach ‘alle zentralen Begriffe der modernen Staatslehre als Säkularisierungen ursprünglich theologischer Begriffe zu verstehen seien’ und ‘daher das politische Denken, also das Staats- und Rechtsdenken seit Beginn der Neuzeit und damit auch die moderne Politische Philosophie durch eine Übertragung von Denkformen aus den Bereichen der Theologie und der Metaphysik inspiriert und initiiert seien’, zwischen dem ‘politischen Denken und dem weltanschaulich-metaphysischen Denken einer Zeit daher Strukturgleichheiten und Analogien’ bestünden. Die damit zusammenhängenden Überlegungen Schmitts zur ‘Souveränität’, zum ‘Ausnahmestand’ und zum unaufhebbaren ‘dezisionistischen Rest’ in allen Rechtsgründungen und –findungen fungieren als Anfrage an Habermas’ aufklärerisches Konzept eines ‘verfahrensrationalen Rechtsbegriffes’²⁶. Von zentraler Bedeutung sind dabei also Fragen wie: Ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer nichtreligiösen und nachmetaphysischen Legitimation zugänglich ist? Und: Ob eine entgleisende Säkularisierung nicht den gesellschaftlichen Zusammenhalt, das gesellschaftliche Band zwischen den Bürgern gefährdet? Fischer scheint hier einerseits auf uneingestandene – und das Konzept einer reinen Verfahrensrationalität aufsprenkende – Bezugnahmen auf eine ‘substantielle Volkssouveränität’ im Konzept von Habermas aufmerksam machen zu wollen. Andererseits wird die Offenheit (Durchlässigkeit, Anschlussfähigkeit oder gar Ergänzungsbedürftigkeit) des Konzeptes von Habermas für Religion und Glauben angesichts der ‘Dialektik der verfahrensrationalen Demokratie in ihrer Wirklichkeit’, also angesichts der Brechung des normativen Konzeptes der Verfahrensrationalität in einer wirklichen Demokratie verdeutlicht.

Die abschließenden Bezugnahmen auf Derrida²⁷ stellen die Religion in der Moderne nochmals explizit in den Horizont der (postmodernen) Vernunftkritik und zeichnen mit Derrida die ambivalente Positionierung der Religion zum Prozess der sich verwirklichenden modernen (primär technisch-wissenschaftlichen) Vernunft: So werde nach Derrida z. B. am ‘terroristischen Islamismus’ deutlich, inwiefern Religion in der Moderne einerseits in einem ‘reaktiven Antagonismus’ zu

diesem Prozess stehe, andererseits aber zugleich an ihm partizipiere und ihn zur ‚ihm überbietenden Selbstbehauptung‘ nutze.

Das Buch endet mit diesem Exkurs zum Verhältnis von Religion und Politik; der Exkurs selbst endet auch recht unvermittelt ohne eine eigenständige resümierende Bilanz. Vielmehr dient der letzte Satz dem Hinweis auf die ‚verantwortungsethischen Herausforderungen der Politik‘ der Gegenwart und beschließt das Buch mit einem Fußnotenverweis auf die ‚Einführung in die politische Ethik‘ des Autors, womit auch nochmals das eigentliche Arbeitsgebiet und Forschungsinteresse des Autors wachgerufen wird.²⁸

Wertung

Vor dem Hintergrund einer so auch durch die gesellschaftliche Aktualität und Brisanz der Thematik gespeisten Motivation – welche damit parallel auf ein ebenso breites öffentliches Interesse stoßen sollte – liefert dieser bei UTB im Taschenbuchformat erschienene Band zur „Philosophie der Religion“ einen guten, ersten Überblick über wichtige Themen, Fragestellungen und Positionierungen der Religionsphilosophie als eigenständiger philosophischer Disziplin. Gelungen ist diese Hin- und Einführung auch in Stil und Haltung: Sie ist durchweg verständlich geschrieben sowie um Neutralität bemüht und kann somit die notwendige Distanz zur klaren objektiven Analyse der Problemstellungen und Argumentationen halten. Dabei läßt sie aber dennoch auch den Focus, das spezifische Interesse und die eigene Positionierung des Autors deutlich werden, welcher sich wohl v. a. von der Praktischen Philosophie herkommend, aus einer durch Fragen der Sozialphilosophie und Politischen Philosophie geprägten Perspektive der Religionsphilosophie annähert.

Die eigentliche Darstellung der einzelnen Themenfelder leistet der Autor durch Referierung einiger zentraler Texte prominenter Philosophen – wobei er den geistesgeschichtlichen Bogen von der Antike bis in die Gegenwart zu spannen vermag. Durch diese streng durchgehaltene Bezugnahme der thematischen Diskussion und Darstellung auf diese prominenten Texte und Autoren liefert die Einführung nicht nur einen ersten inhaltlichen Zugang und Überblick über die philosophische Disziplin Religionsphilosophie in Vergangenheit und Gegenwart, sondern leistet auch passable Dienste und Interpretationshilfen bei der ersten Annäherung an die ausgewählten philosophischen Texte.

Natürlich kann einer Einführung auch nur Einführendes abverlangt werden. Und der Band wird den realistischen Ansprüchen auch weitgehend gerecht. Nur muss angemerkt werden, dass unter dem stärker systematischen Focus der ersten beiden hinführenden Kapitel der explizit historische Werdegang der Religionsphilosophie als philosophischer Disziplin leider weitgehend unbeleuchtet bleibt. Zudem läßt auch die Kohärenz zwischen den einzelnen Teilen zu wünschen übrig: oftmals bricht die Diskussion eines Kapitels ohne Resümee und Überleitung einfach ab, und auch die Integration des als Exkurs angehängten 12. Kapitels (zum Verhältnis von Religion und Politik) ist nicht wirklich gelungen.

Dennoch ist der Band für einen ersten Einstieg in Fragestellungen und klassische Positionierungen, Texte und Autoren der Religionsphilosophie zu empfehlen. Der wissenschaftliche Apparat (Fußnoten, Bibliographie und Personeregister)

erlaubt zudem eine rasche Orientierung und sicheren wie effektiven Zugriff auf Primär- und Sekundärliteratur zur Thematik.

Anmerkungen

- 1 RUDOLF OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 2004.
- 2 V. a. mit Bezug auf: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“*, in: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989, S. 29-46.
- 3 V. a. mit Bezug auf: MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1956), Frankfurt a. M. 1998.
- 4 V. a. mit Bezug auf: ERNST CASSIRER, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (engl. 1944), Hamburg 1966.
- 5 V. a. mit Bezug auf: ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, lt.-dt. Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1962.
- 6 V. a. mit Bezug auf: THOMAS VON AQUIN, *Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“*, lt.-dt., übers. u. hrsg. v. Horst Seidl, Hamburg 1996 (3.).
- 7 V. a. mit Bezug auf: IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV]. Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1993, Bd. 5, 527f; B 618f / A 590f.
- 8 V. a. mit Bezug auf: PIERRE BAYLE, *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*, übers. u. hrsg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003.
- 9 V. a. mit Bezug auf: GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. v. A. Buchenau, in: G. W. Leibniz, Philosophische Werke in vier Bänden (in der Zusammenstellung von Ernst Cassirer), Bd. 4, Hamburg 1996.
- 10 V. a. mit Bezug auf: IMMANUEL KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1993 (8.), Bd. 11.
- 11 V. a. mit Bezug auf: IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV]. Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1993 (8.), Bd. 7, S. 237ff; A 196ff. DERS., *Kritik der Urteilskraft* [KU]. Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1993 (8.), Bd. 10, S. 578ff, A 421ff, B 420ff. [Ärgerlich sind die hier teilweise vorkommenden fehlerhaften Seitenverweise.]
- 12 V. a. mit Bezug auf: SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., Abriß der Psychoanalyse / Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt a. M. 1986. DERS., *Die Zukunft einer Illusion*, in: Ders., Essays, 3 Bde., hrsg. v. Dietrich Simon, Berlin 1988, Bd. 3, S. 238-295.
- 13 V. a. mit Bezug auf: DAVID HUME, *Die Naturgeschichte der Religion*, übers. u. hrsg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000.
- 14 V. a. mit Bezug auf: ANDREW NEWBERG, EUGENE D' AQUILI, VINCE RAUSE, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München/Zürich 2003.
- 15 V. a. mit Bezug auf: GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, hg. v. Joseph Kiermeier-Debre, München 1997.
- 16 V. a. mit Bezug auf: AUGUSTE COMTE, *Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug*, hg. v. Friedrich Blaschke, Leipzig 1933.
- 17 V. a. mit Bezug auf: ÉMILE DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. Ludwig Schmidt, Frankfurt a. M. 1994.

- 18 V. a. mit Bezug auf: NIKLAS LUHMAN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002; DERS., *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982.
- 19 V. a. mit Bezug auf: RUDOLF CARNAP, *Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie* [1929], in: Ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004.
- 20 V. a. mit Bezug auf: ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1994 (10.); DERS., *Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*, Hamburg 1996; DERS., *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung*, in: Ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994 (6.).
- 21 V. a. mit Bezug auf: FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Stuttgart 2003.
- 22 V. a. mit Bezug auf: LUDWIG ANDREAS FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1957.
- 23 V. a. mit Bezug auf: ARNOLD GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986 (13.).
- 24 V. a. mit Bezug auf: HELMUTH PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Ges. Schriften, Bd. 4), Frankfurt a.M. 1981.
- 25 V. a. mit Bezug auf: CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 2004 (8.).
- 26 V. a. mit Bezug auf: JÜRGEN HABERMAS, *Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger*, in: *Information Philosophie*, Lörrach 2004 (32. Jg.) 5.
- 27 V. a. mit Bezug auf: JACQUES DERRIDA, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders. / Gianni Vattimo (Hgg.), *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, S. 9-106.
- 28 PETER FISCHER, *Politische Ethik. Eine Einführung*, München 2006.

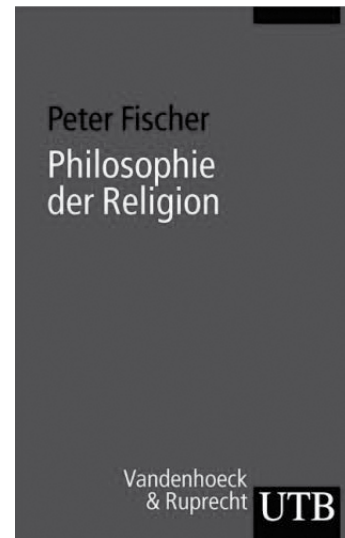
Zum Verfasser



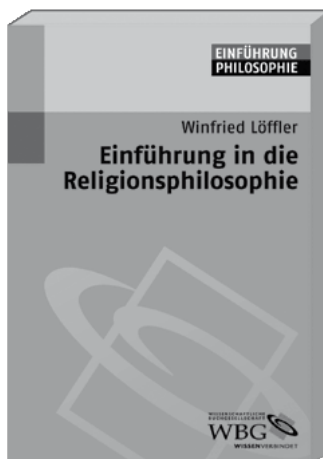
Dr. phil. habil. Peter Fischer ist seit April 2008 Gastprofessor am Humboldt Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften der Universität Ulm und apl. Professor für Philosophie an der Universität Stuttgart.

Forschungsschwerpunkte: Systematik und Geschichte der Praktischen Philosophie; aktuell: Biopolitik; philosophische Probleme der Lebenswissenschaften; Heidegger.

Besprochene Literatur:



PETER FISCHER,
Philosophie der Religion,
Stuttgart (Vandenhoeck &
Ruprecht) 2007,
236 S.



WINFRIED LÖFFLER,

Einführung in die Religionsphilosophie (2006)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Die von Winfried Löffler vorgelegte „Einführung in die Religionsphilosophie“ sticht in mehrfacher Hinsicht positiv aus den sonstigen Einführungen in die Thematik hervor.

und Nachbearbeitung der Lehre, der Prüfungen sowie bei der Erstellung eigener mündlicher oder schriftlicher Arbeiten leisten. Hilfreich sind das Personen- wie Sachregister, sowie das Literaturverzeichnis. Letzteres teilt die Primär- und Sekundärliteratur der Gliederung des Buches gemäß auf, gibt dabei aber auch zudem noch weitere differenzierte Literaturhinweise zu umfassenderen religionsphilosophischen Gesamtdarstellungen, Textsammlungen, Lexika und Nachschlagwerken und Fachzeitschriften und bietet sogar eine Auflistung ausgewählter (religionsphilosophisch relevanter) klassischer Texte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert an. Ebenso nützlich und von einer intensiven didaktischen Durch- und Aufarbeitung des Stoffes zeugend sind die separaten Passagen, welche jeweils den Stoff der vier Hauptteile nochmals eigens zusammenfassen, und die ihnen jeweils folgenden Lektürehinweise sowie die eigene Lektüre orientierenden wie zur Überprüfung dienenden Leitfragen und Übungsvorschläge.

Hervorragende didaktische Aufarbeitung

Einerseits besticht die gut lesbare Einführung durch die kluge und umfassende didaktische Aufbereitung der Thematik. Sie überzeugt hierbei durch eine Systematisierung, der es gelingt den Stoff klar und übersichtlich zu gliedern.¹ Sie wird sich daher sehr gut zur Integration in das (nunmehr bachelorisierte) Studium eignen: nützliche Dienste dürfte sie bei der Vor-

Focus auf den epistemischen Aspekt der Religionen

Zudem zeichnet die Einführung aus, dass ganz bewusst und gewollt kein philosophiegeschichtlicher und autorenspezifischer Zugang zur Thematik gewählt wird, sondern ein systematisch-philosophischer Einblick in die Religionsphilosophie ermöglicht werden soll.

Das hängt auch mit dem gewählten Zugang des Autors zusammen, welcher den – oftmals von den religionsphilosophischen Einführungswerken ausgeblendet – epistemischen Aspekt der Religionen (und ihrer zentralen Überzeugungen) stark in den Vordergrund rückt.

Unter diesem Fokus führt der Autor beispielhaft an gegenwärtige Diskussionen im angelsächsischen Raum (v.a. der Analytischen Philosophie) heran. Löfflers Einführung spiegelt den derzeit dominierenden analytischen religionsphilosophischen Diskurs auch insofern wider, als er – ausgehend von der These, dass die Frage nach der (Un-)Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen das Kernproblem der Religionsphilosophie darstelle – eine systematische philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Rationalitäts- und Wahrheitsansprüchen, diesbezüglichen affirmativen (pro-religiösen) oder abweisenden (religionskritischen) Positionierungen und deren argumentativen Vermittlung/Begründung versucht.

Im Zentrum stehen daher Fragen wie die folgenden: *Gibt es rationale, d. h. vernunftmäßig rekonstruierbare Strukturen innerhalb von Religionen, innerhalb der als religiös einzustufenden Denkweisen, Ideen und Meinungen sowie kognitiver, theorieähnlicher Gehalte im Allgemeinen, religiöser Praktiken, Verhaltensweisen und rituell-kultischer Handlungs-, Umgangs- und Bewältigungsformen wie Verhaltensnormierungen? Sind religiöse Überzeugungen also vernünftig, d. h. mit guten Gründen vertretbar? Können insofern Religionen (religiöse Überzeugungen) ein Gegenstand vernünftiger Rechtfertigung und argumentativer Begründung sein? Welche Argumente gibt es für oder gegen die These von der vernünftigen Vertretbarkeit religiöser Überzeugungen? Zudem: Gibt es hierbei spezifische Unterschiede zwischen wissenschaftlichen Argumenten und Begründungsversuchen einerseits und Argumenten wie Begründungen für Religionen andererseits?*

Zum Inhalt

II. Was tun Religionsphilosophen?

Das Buch gliedert sich in vier zentrale Teile. Den Eingang bilden terminologische und methodische Vorüberlegungen unter der Leitfrage: „Was tun Religionsphilosophen?“ Hier werden v.a. die zentralen Begriffe „Religion“ und „Philosophie“ eingeführt, Probleme bei ihrer Definition thematisiert und kritisch diskutiert sowie erste Bestimmungsvorschläge unterbreitet. Zudem wird die Religionsphilosophie im Kontext weiterer sich den Religionen widmender Wissenschaften (wie etwa Allgemeine oder vergleichende Religionswissenschaften, Religionspsychologie, -soziologie und -geschichte) platziert und eine Klassifikation an das breite Spektrum verschiedenster Religionsphilosophien herangetragen. Löffler klassifiziert hierbei fünf zentrale Typen von Religionsphilosophie: Unter Typ A firmieren dabei religionsphilosophische Bemühungen in Gestalt von *Analysen und Artikulationen der religiösen Befindlichkeit*, währen Typ B Religionsphilosophien umfasst, welche nach dem *Wesen der Religion* fragen. Als

dritten Typ (C) bestimmt Löffler die Analysen der *religiösen Sprache*. Beim Typ D hingegen wird die zentrale religionsphilosophische Aufgabe in der Klärung des *Verhältnisses zwischen religiösen und anderen Erklärungen* (beispielsweise der Naturwissenschaften) gesehen – wobei daher v.a. die Eigenarten religiöser Erklärungsmodi, Ähnlichkeiten sowie Unterschiede zu anderen Erklärungsansätzen herausgearbeitet werden. Der fünfte Typ (E) fokussiert primär den *epistemischen Aspekt* der Religionen und umfasst Bemühungen zur Verteidigung der (Un-)Vernünftigkeit der Religion(en). Der Autor ordnet seine Einführung selbst diesem letzten Typ zu.

III. Argumente für die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens

Dementsprechend bieten die beiden nachfolgenden Hauptteile (3 und 4) eine systematisch-typologische Darstellung, Referierung und Diskussion von klassischen wie aktuellen Argumenten für sowie gegen die rationale Begründbarkeit, also Vernünftigkeit von religiösen Überzeugungen.

Bei der kritischen Nachzeichnung der argumentativen Bemühungen um eine Verteidigung der Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen greift Löffler zu einen die Argumentationsfiguren der klassischen philosophischen Gottesbeweise (*ontologische, kosmologische und teleologische Argumente für die Existenz Gottes*) auf: wobei er v.a. den teleologischen Argumenten i. w. S. das größte aktuelle Potential zugesteht.

Zudem diskutiert und analysiert er quasiempirische erkenntnistheoretische Argumente unter Rückgriff auf „religiöse Erfahrung i. w. S.“: Argumente (a) aus *Wundern und außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen*, (b) aus *gewöhnlicher, aber religiös gedeuteter Erfahrung* – unter Bezugnahme auf die ‚Reformierte Erkenntnistheorie‘, (c) aus der *Gesamterfahrung* und der ‚*Transzendentalen Erfahrung*‘ (d. h. Argumente, welche in religiösen Überzeugungen die beste Erklärung der Gesamterfahrung oder eine notwendige Bedingung jedweder Erfahrung sehen) und (d) *empirische Kumulativargumente*.

Neben diese erste Gruppe von Argumenten für die *theoretische Vernünftigkeit* der Religion treten Argumente, welche sich argumentativ auf die praktischen Vorteile der Religion(en) berufen. An Argumentationsfiguren, welche primär die *praktische Vernünftigkeit* der religiösen Überzeugungen darlegen wollen, diskutiert Löffler (a) Ansätze, welche in den theistischen Postulaten die Verstehbarkeitsbedingungen von Sittlichkeit und Pflicht sehen (u. a. Kant), sowie Argumente, welche sich aus einer (b) „jenseitigen“ oder (c) „diesseitigen“ Nützlichkeit der Religion speisen.

IV. Religionskritik: Argumente gegen die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens

Der Darstellung dieser – die Vernünftigkeit der religiösen Überzeugungen verteidigenden – Argumente stellt Löffler dabei stets auch kontrastierend mögliche Einwände gegenüber und diskutiert auch gelegentlich mögliche kritische Anfragen an diese Einwände.

Eigens werden diese religionskritischen, die theoretische wie praktische Vernünftigkeit der religiösen Überzeugungen bestreitenden Argumente dann im nachfolgenden Teil – der im Vergleich zum Umfang der affirmativen Argumente deutlich geringer ausfällt – vorgestellt und ihre möglichen Kritikpunkte diskutiert. Fünf Grundtypen solcher religionskritischen

Argumentationsfiguren werden hierbei klassifiziert und nach absteigender Grundsätzlichkeit des Einwandes geordnet: Die Argumente umfassen Positionen, wonach religiöse Überzeugungen (1) prinzipiell *keinen angebbaren kognitiven Sinn* besitzen, (2) *falsch*, (3) *mangelhaft begründet, unbegründbar* oder falls doch, so zumindest *unwissenschaftlich* sind, (4) auf *gestörte Erkenntnisverhältnisse* zurückgehen oder (5) individuell und/oder gesellschaftlich *schädlich* sind.

V. Rationale Strukturen der Religion

Mit der Nachzeichnung der Argumente im Für und Wider einer Vernünftigkeit der Religion(en) macht Löfflers Einführung in die Religionsphilosophie zumindest schon einmal deutlich, dass Religionen nicht zu den reinen ‚Geschmacks-sachen‘ des Lebens gehören, sondern durchaus rationale Ansprüche erheben und rational diskutierbar sind, d. h. dass sie grundsätzlich ein Gegenstand vernünftiger Rechtfertigung und argumentativer Begründung sein können.

Und nachdem Löffler angesichts des Pro und Contra bei den Bemühungen um eine Verteidigung der (Un-)Vernünftigkeit der religiösen Überzeugungen eine gewisse argumentative Pattstellung konstatiert, schlägt er vor, stärker auf die Unterschiede und Eigentümlichkeiten religiöser Überzeugungen im Vergleich zu wissenschaftlichen Argumenten und Begründungen zu achten. Für ein angemessenes Verständnis der rationalen Potentials der Religionen gelte es daher stärker, einen – gegenüber dem Gebiet der Einzelwissenschaften – eigenständigen rationalen Bereich des (auch) Religiösen in Betracht zu ziehen – Löffler nennt ihn den „Bereich der Weltanschauung“: Religionen sollten nach Meinung des Autors ‚als Teil jenes umfassenderen Überzeugungssystems von Menschen betrachtet werden, das man Weltanschauung nennen kann.‘ Im abschließenden fünften Hauptteil seiner Einführung versucht er dann genau eine solche Rückbindung der religiösen Überzeugungen in dieses umfassendere, weltanschauliche Überzeugungssystem plausibel und deutlich zu machen: Dies, indem er z. B. einerseits Strukturen und Funktionen solcher Weltanschauungen sowie Kriterien zur Bestimmung ihrer Tragfähigkeit diskutiert und dann auf Parallelen zu religiösen Überzeugungen aufmerksam macht.

Die beiden vorangegangenen Hauptteile zum Pro und Contra einer (Un-)Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen bestachen auch durch ihre Klarheit und Redlichkeit in der Darlegung und kritischen Diskussion der Einwände sowie durch eine gelungenen Ausgleich zwischen Abstraktion und Verdichtung einerseits und Verständlichkeit und Ausführlichkeit andererseits. Zudem führten sie auch an aktuelle (v. a. sprachanalytische) Diskussionen im angelsächsischen Raum heran. Im abschließenden Teil, welcher wie oben erwähnt (bestimmte) religiöse Überzeugungen als Teil (theistisch geprägter) Weltanschauungen thematisiert, scheint nun auch erstmals der eigene Ansatz des Autors, sein Interesse und religionsphilosophischer Forschungsschwerpunkt deutlicher hervorzutreten. Dieser zeichnet sich u. a. durch ein Bemühen darum aus, die aktuellen Diskurse und neueren analytisch-philosophischen Zugänge zu religionsphilosophischen Problematiken mit den ‚für bleibend bedeutsam erachteten Einsichten der aristotelisch-scholastischen Tradition‘ zu verbinden.

Löfflers kluge, didaktisch vorbildlich aufbereitete, gut leserliche, über die aktuellen Diskurse gut informierte und informierende Einführung gibt insgesamt selbst ein paradigmatisches Beispiel für Positionen eines differenzierten, kritischen und zugleich doch pro-religiös argumentierenden Umganges innerhalb der aktuellen Analytischen Philosophie und ist sowohl Dozenten, wie Studenten und religionsphilosophisch Interessierten zur gewinnbringenden Lektüre empfohlen.

Anmerkungen

- 1 Dazu dienen beispielsweise klug orientierende Zwischenüberschriften sowie die in der Fachliteratur schon weitgehend ausgestorbenen Schlagworte in den Seitenkolumnen. Verzichtet wurde auf Fußnoten. Die bibliographischen Angaben zu den Zitaten wurden etwas gewöhnungsbedürftig und den Lesefluss bisweilen störend in den Textfluss integriert und durch Verweise mit dem nummerierten Literaturverzeichnis verbunden.

Zum Autor Winfried Löffler:



- geb. 1965.
- Studium der Rechtswissenschaften, Fachtheologie (kath.) und Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck: Mag.iur.1988; Mag.phil.fac.theol.1989; Dr.iur.1991; Mag.theol.1992; Dr.phil.fac.theol.1995. Habilitation in Philosophie an der Hochschule für Philosophie München 2004.
- Außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck seit 2005, vorher: Assistenzprofessor (2001), Universitätsassistent (1991), Vertragsassistent (1990), Studienassistent (1988).
- Arbeitsschwerpunkte: Logik, Wissenschaftstheorie, angewandte Ethik (Medizinethik, Umweltethik) sowie besonders Religionsphilosophie.

Besprochene Literatur:

WINFRIED LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Einführungen Philosophie, hrsg. von Dieter Schönecker und Niko Strobach), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2006, 192 S, ISBN: 3-534-15471-1, 14,90 €.

HANS JULIUS SCHNEIDER, *Religion* (2008).

RENÉ KAUFMANN M.A.

M. O'C. Drury überlieferte aus seinen Gesprächen mit Wittgenstein von diesem einige Einschätzungen, in denen er – im Unterschied zu Positionierungen seiner frühen Werkphasen¹ – ein starkes Interesse und eine tiefe Achtung gegenüber dem religiösen Glauben sowie eine Sorge angesichts der Gefahren seiner Vergegenständlichung zum Ausdruck bringt: Danach sei Kennzeichen eines religiösen Lebens nicht nur, dass eine Menge über Religion gesprochen würde, vielmehr müsse sich ‚unser Leben ändern‘. Religion und Religiosität sind also in angemessener und erschöpfender Weise nicht nur über Glaubensaussagen und religiöse Überzeugungen zu erfassen, sondern auch mit einer eminenten Veränderung des eigenen Lebens verbunden²: Wahrheit, Bedeutung und Realität religiöser Lehren gründen in der lebensverändernden Kraft religiöser Erfahrungen. (15)*

Wittgensteins Stellungnahmen sind von eminenter, paradigmatischer Bedeutung für die gegenwärtigen – nachmetaphysischen – religionsphilosophischen Diskurse, weil in ihnen eine besondere Stellungnahme und Zugangsweise zur Religion als Phänomen und Gegenstand philosophischer Untersuchungen zum Ausdruck gelangt: Der Zugang wird nicht mehr über Definitionen und Theorien gesucht. Befragt und diskutiert werden daher auch nicht primär Wahrheitsgehalte und Gründe wie Argumente für eine theoretische Vernünftigkeit des Glaubens. Vielmehr wird der Zugang zur Religion über die praktische Relevanz des Glaubens gewonnen.³

Die von Schneider vorgelegten Analysen und Darstellungen zum philosophischen Themenschwerpunkt „Religion“ nehmen genau diese von Wittgenstein paradigmatisch angestoßene praktische Zugangsweise zum Phänomen ‚Religion‘ auf.

Unter Religionen versteht Schneider (nicht als Definition, sondern i. S. von Wittgensteins Familienähnlichkeiten) „historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben als Ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichworten Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt.“ (13) Religionen sagen uns also „etwas über ‚das Ganze‘ der menschlichen Situation und sind zugleich eine Hilfe, mit diesem Ganzen praktisch zurechtzukommen.“ (137)

Schneider kennzeichnet seine Überlegungen als Form von Religionsphilosophie, welche das Projekt einer „natürlichen Theologie“ nach und unter Berücksichtigung der kritischen Philosophie Kants (seiner begrenzenden und zugleich öffnenden Impulse), sowie deren Fortsetzungen in den sprachkritischen Überlegungen des 20. Jahrhunderts (v. a. unter Bezugnahmen auf den späten Wittgenstein) in modifizierter Gestalt fortsetzen möchte (7). V. a. in Bezugnahme auf die folgenden vier Autoren: Bruno Bettelheim, David Hume, William James und Ludwig Wittgenstein, sowie den Buddhismus und seine Meditationspraktiken legt Schneider seine zentralen Gedanken zum Thema Religion vor.

Eine erste entscheidende Differenzierung, der für die nachfolgenden Darlegungen paradigmatische Bedeutung zukommt, gewinnt Schneider anhand der Überlegungen des Psychoana-

lytikers und Kinderpsychologen Bruno Bettelheim zu Sinn und Bedeutung von Märchen für die Entwicklung von Kindern. Dieser differenziert hierbei in verschiedene Bedeutungsebenen: v. a. die Differenz zwischen einer literalen Bedeutung und einer Ebene der praktischen Bedeutsamkeit ist von eminenter Relevanz – wie sich z. B. über die Konfrontation mit David Humes Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion zeigt. Dieser unterlag nämlich dem Fehler einer unangemessenen Verkürzung auf eine Dichotomie von philosophisch unthematisierbarem Übernatürlichen einerseits und naturwissenschaftlich Zugänglichem andererseits. Und in diesem Duktus folgte dann auch bei ihm der Kategorienfehler einer unangemessenen Reduktion der Religion auf deren (evtl.) empirisch-naturwissenschaftliche Bedeutung. So wurde z. B. den Schöpfungserzählungen der Genesis – welche also als ätiologische Mythen mit quasi-naturwissenschaftlichem Erklärungsanspruch gedeutet wurden – nur eine Bedeutung auf der literalen Ebene zugestanden: So wie damit die Möglichkeit einer darüber hinausgehenden symbolisch-praktischen Bedeutungsebene unterschlagen wurde, so kam dabei auch nicht mehr in Sicht, dass es Bereiche der menschlichen Lebenswirklichkeit gibt, bei denen ein naturwissenschaftlicher Zugriff und Zugang nicht angemessen ist. Bettelheim wird von Schneider herangezogen, um an diese prinzipiell bestehende Möglichkeit verschiedener Bedeutungsebenen und Artikulationsformen zu erinnern.

Von ähnlich paradigmatischer Bedeutung für die Ausführungen Schneiders ist dann William James mit seinem bekannten Werk „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ („The Varieties of Religious Experience“ 1901/02). Wie Hume hält auch James am Wert der Erfahrung fest: was bei James aber bedeutet, dass der Zugang zum Phänomen des Religiösen über die (mystischen) „religiösen Erfahrungen“ selbst – oder: über die Berichte von diesen persönlichen Erfahrungen – gesucht wird. „Religiöse Lehren sind also mit Hilfe derjenigen Erfahrungen verständlich zu machen, in denen sie wurzeln, als deren Artikulationen sie eine Rolle spielen.“ (45) Für die Erfassung ihrer Bedeutung ist dann ebenfalls ihr lebensweltlicher Kontext relevant: Statt nach den ‚Gegenständen‘ der Erfahrung gilt es zu fragen, welche Rolle diese Erfahrungen im Leben der von ihnen Betroffenen spielen? Und in welchen Situationen sie auf welche Weise welche Orientierung boten?

Ein zentrales Charakteristikum der religiösen Erfahrung nach James sei ihr *Ganzheitsbezug*: „Sie betrifft die Haltung des betroffenen Menschen zum ‚Ganzen‘ seines Lebens und der ihn umgebenden Welt.“ Wobei dieses ‚Ganze‘ auch ganz explizit „die leidhafte Seite und die Übel des Lebens“ einschließe. Religiöse Erfahrung zeichne sich aber nach James dadurch aus, dass sie eine nicht herstellbare, nicht erzwingbare und kontrollierbare Form der Vergegenwärtigung einer sinnvollen Integration auch dieser negativen Aspekte böte. Fußend auf krisenhaften und sich steigernden Erfahrungen eigener Machtlosigkeit dem Leid und Übel gegenüber, der Entzauberung oder gar völligen Sinnentleerung der Welt, welche in einer Art von Selbstaufgabe kulminieren: in einer Aufgabe jedweder Versuche aktiver Bemächtigung und Gestaltung des eigenen Lebens, böte die als Widerfahrnis erlebte religiöse,

subjektiv überraschende Erfahrung die Gewissheit, dass man trotz dieser Selbstaufgabe nicht unterginge und nicht endgültig ins Bodenlose falle. „Die Person erlebt sich vielmehr als aufgehoben in einer ‚unsichtbaren Ordnung‘. (53ff.) Entscheidend sei, „dass die leidhafte Seite in ihrer ganzen Schärfe bestehen bleibt [...]. Das Leid wird aber anders erfahren als vorher, nämlich so, dass es den Sinn des ganzen des Lebens der betroffenen Person, ihre Einstellung zur Welt, ihren Lebensmut nicht mehr gefährdet.“ (56) Insofern ist einerseits in gewisser Weise (objektiv, d. h. gegenständlich betrachtet) alles unverändert. Und doch hat sich für den Betroffenen alles zugleich verändert, hat seine Bedeutung sich für ihn gewandelt. Wobei der Wandel infolge der religiösen Erfahrungen zugleich in der Regel ein nachhaltiger ist. (162f.)

Mit dem späten Wittgenstein und seinen sprachphilosophischen Überlegungen kann Schneider dann deutlich machen, dass diese Erfahrungen keine Erfahrungen von (transzendenten) Gegenständen sind oder sein müssen, um sinnvolle Erfahrungen zu sein. Ihre Wahrheit und Realität hängen daher auch nicht – im ‚abbildtheoretischen‘, ‚referenzsemantischen‘ oder ‚proportionalen‘ Sinne – von der Existenz solcher Referenzgegenstände ab. Und dieser Befund, dass diese ungegenständlichen religiösen Erfahrungen keine nichtigen, sondern existentiell tief bedeutsame und wirkungsvolle religiöse Erfahrungen sind, macht dann auch ein nicht-gegenständliches, gleichwohl sinnvolles Reden im Bereich des Religiösen möglich: Z. B. wird dann unter ‚Gott‘ kein transzendentes ‚Etwas‘, aber auch kein Nichts verstanden.

Trotz und gerade wegen des Wissens um die letztlich nie ganz einholbaren Vorgaben der eigenen kulturellen Verwurzelung in der Tradition monotheistischer Religionen wird explizit die Möglichkeit einer nicht-monotheistischen Religiosität diskutiert: hier über den Einbezug des Buddhismus, v. a. in Gestalt des älteren, Theravada-Buddhismus. Wobei diese nicht-theistischen Religiositätsformen auch insofern von hohem Interesse für den Autor sind, da sie seiner Auffassung nach aufgrund der fehlenden theistischen Prämisse (Fehlen eines personalen Gottes) auch weniger anfällig für Gefahren einer Vergegenständlichung (Spiritualität ohne Gegenstand) sind.

Zudem geht Schneider der Frage nach, in welchem Sinne zur Darstellung der menschlichen Situation Erörterungen, Darstellungen und (rituelle) Artikulationsformen hinsichtlich eines Bereichs gehören, der jenseits der alltäglichen menschlichen Sphäre liegt und doch zugleich für eine holistische Integration (das ‚Ganze‘, Gesamtsituation und -geschichte, ‚Weltanschauung‘, Sinn des Lebens, sinnstiftender Zusammenhang etc.) von konstitutiver Bedeutung ist. D. h. er versucht, auf Basis der gewonnenen Grundthesen ein ungegenständliches gleichwohl nicht nichtiges Verständnis von religiöser Transzendenz zu gewinnen und darzulegen – und das heißt auch, sie gegenüber unangemessenen Vorstellungen (z. B. im verdinglichenden Sinne einer raum-zeitlichen Ausdehnung oder Ganzheit) abzugrenzen.

In einem letzten Schritt versucht Schneider darzulegen, inwiefern das von ihm vorgetragene Religionsverständnis „mit einer christlichen Orientierung gleichwohl *verträglich*“ ist und dass auch sein starkes Aufmerken auf die Gefahren eines vergegenständlichten Religionsverständnisses keineswegs die christliche, theistische Option ausschließen würden. Er diskutiert hierbei Argumente, die für oder gegen eine personale

Ausdrucksweise für das Religiöse sprechen. Schneider selbst hält daran fest, dass eine „personale Redeweise [...] durchaus geeignet sein [kann], eine religiöse Erfahrung zu artikulieren.“ Mit Wittgenstein weist er aber darauf hin, dass vielmehr entscheidend sei, welche Konsequenzen aus dieser jeweiligen religiösen Artikulationsform gezogen würden, da „nicht *jede* sich anbietende Fortsetzung akzeptabel ist“: So wie z. B. die eine religiöse Erfahrung angemessen zum Ausdruck bringende und daher legitime Rede vom ‚Auge Gottes‘ nicht zugleich erlaubt auch von seinen Augenbrauen zu sprechen. (186f.) Entscheidend ist letztlich, inwiefern die Ausdrucksweise der zur artikulierenden Erfahrung gerecht wird oder nur eine absurde Fortsetzung darstellt und erlaubt. (191)

Das Buch von Schneider bietet einen interessanten Zugang zum Phänomenkreis der Religion(en), der sich durch eine große Offenheit auszeichnet, ohne doch auch auf eine eigene pointierte Perspektive zu verzichten.

Ungeheuer spannend und erfrischend ist der offene Anspruch des Autors, bei seiner Annäherung an das Phänomen nicht unmittelbar in eine Diskussion verschiedener Antwortversuche auf einzelne religionsphilosophische Fragen und Problempositionierungen einzusteigen und stattdessen bei der *Fragwürdigkeit dieser Fragen* selbst anzusetzen. Dieser respektable Ansatz, der keine Übersetzungen (der religiösen Rede) in Heterogenes, sondern nachvollziehbare Übergänge und Zugänge zur Welt der Religionen sucht, verdient Anerkennung. Und ebenfalls muss sein Bemühen, mit den Mitteln des gesunden Menschenverstandes – dem ‚natürlichen Licht‘ der Vernunft – aufzuklären, ob und wie man auf versöhnliche Weise überhaupt zu religiösen *Fragestellungen* gelangen kann (Welchen Sinn können religiöse Fragestellungen für uns heute haben? Wie verhalten sie sich zu anderen, z. B. wissenschaftlichen Fragestellungen?), als unverzichtbare Vorüberlegung für eine jede gegenwärtige Religionsphilosophie ausdrücklich gewürdigt werden: genauso wie sein expliziter Verzicht auf die Erörterung der Möglichkeit privilegierter Zugänge zur Wahrheit im Sinne von Offenbarungswahrheiten. (8f.)

Der Autor erweist sich als gut informiert, und der wissenschaftliche Apparat des Buches ermöglicht relativ effizient die eigene Weiterarbeit. Das Buch bietet keine umfassende Einführung und (historische oder systematisch gewichtete) Darstellung der Religionsphilosophie. Vielmehr führt es anhand einiger ausgewählter Positionierungen (David Hume, Bruno Bettelheim, William James, Ludwig Wittgenstein, Buddhismus) an zentrale religionsphilosophische Problembereiche heran, stellt einige Lösungsansätze vor, die es dabei zugleich kritisch analysiert und diskutiert. Es ist dabei durchweg verständlich und gut lesbar geschrieben. So dass auch der relativ wenig vorbelastete Leser aus seiner Lektüre einigen Gewinn für die argumentative Positionierung zu dieser aktuellen und brisanten Thematik ziehen dürfte.

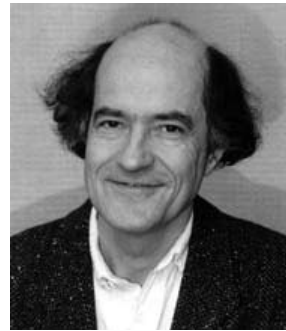
Einen bekannten Titel Schleiermachers modifizierend adressierte Schneider seine Schrift über die Religion an „die theologisch Ungebildeten unter ihren Sympathisanten“. Er will damit zum Ausdruck bringen, dass sich die Ausführungen an jene richten, die noch nicht mit der Religion und ihren *Fragwürdigkeiten* fertig sind, d. h. in positiver oder negativer Weise mit ihren Fragen abgeschlossen haben.

All jenen, bei denen die Religion(en) also noch auf ein Mindestmaß an Interesse stoßen und noch Irritation und philosophische Beunruhigung auslösen, sei die Hinführung Schneiders herzlich empfohlen.

Anmerkungen

- * Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (HANS JULIUS SCHNEIDER, *Religion*, Berlin/New York 2008) in Klammern ausgewiesen.
- 1 M. O'C. DRURY, „*Gespräche mit Wittgenstein*“, in: Rush Rhees (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein, Porträts und Gespräche*. H. Wittgenstein, F. Pascal, F.R. Leavis, J. King, M.O'C. Drury, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992, S. 143.
 - 2 „Bedenken Sie aber, die christliche Religion besteht nicht nur darin, dass man eine Reihe Gebete spricht, ja ganz im Gegenteil wird uns geboten: Um ein religiöses Leben zu führen, dürfen wir – Sie und ich – nicht nur eine Menge über Religion reden, sondern irgendwie muß sich unser Leben ändern.“ M. O'C. DRURY, „*Gespräche mit Wittgenstein*“ (1992), S. 142-235, hier: S. 163f. Ebenso: DERS., „*Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*“, in: Ebd., S. 117-141, hier: S. 139. Siehe auch: „Wir könnten sogar von historischen Ereignissen sprechen. Es ist gesagt worden, dass das Christentum eine historische Grundlage hat. Es ist tausendmal von intelligenten Leuten gesagt worden, dass die Unbezweifelbarkeit in diesem Falle nicht ausreicht. Selbst wenn es ebensoviel Beweismaterial gibt wie für Napoleon. Weil die Unbezweifelbarkeit nicht ausreichen würde, um mich mein ganzes Leben ändern zu lassen.“ L. WITTGENSTEIN, „*Vorlesungen über den religiösen Glauben*“ (1938), in: Ders., *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, zusammengestellt und hg. aus Notizen von Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor von C. Barrett, dt. Übers. v. R. Funke, Düsseldorf/Bonn (Parerga) 1996 (2.), S. 75-98, hier: S. 92.
 - 3 Drury berichtet dazu folgende Äußerung Wittgensteins: „Es ist ein Dogma der römischen Kirche, daß die Existenz Gottes durch die natürliche Vernunft bewiesen werden kann. Wegen dieses Dogmas wäre es unmöglich für mich, Katholik zu sein.“ M. O'C. DRURY, „*Gespräche mit Wittgenstein*“ (1992), S. 155.

Zum Autor Hans Julius Schneider:



- Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Potsdam.
- 1944 in Freiburg/Breisgau geboren.
- Studierte Philosophie, Germanistik, Anglistik und Linguistik an der Freien Universität Berlin und den Universitäten Austin, Texas/USA sowie Erlangen.
- 1970 Promotion in Erlangen mit der Arbeit „Historische und systematische Untersuchungen zur Abstraktion“.
- 1975 Habilitation an der Universität Konstanz zum Thema „Pragmatik als Basis von Semantik und Syntax“.
- Von 1978 bis 1983 Heisenberg-Stipendium der DFG.
- Als Professor arbeitete er dann bis 1996 am Interdisziplinären Institut für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Universität Erlangen.
- 1989: Gastprofessur an der University of Georgia/USA und 1992: Gaststudent und -dozent an der School of the Art Institute of Chicago/USA.
- Hauptarbeitsgebiete: Sprachphilosophie, Allgemeine Wissenschaftstheorie, Theorie der Geisteswissenschaften, Philosophische Anthropologie.

Besprochene Literatur:



HANS JULIUS SCHNEIDER,
Religion
(Grundthemen Philosophie,
hg. v. D. Birnbacher, P. Ste-
keler-Weithofer, H. Tetens),
Berlin/New York
(Walter de Gruyter)
2008,
249 S.,
ISBN: 978-3-11-019598-9,
19,95 €

Zu einer prominenten Wortmeldung im aktuellen französischen Gabe-Diskurs: Alain Caillé, *Anthropologie der Gabe* (2008)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Nicht erst seit Habermas' Interesse an den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates und den motivationalen Fundamenten und Ressourcen des solidarischen gesellschaftlichen Bandes zwischen den Bürgern in säkularen Gesellschaften fragt man in den Sozialwissenschaften nach den Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenhaltes, nach den entscheidenden Faktoren für die Kooperation von Handelnden und bestimmenden Ursachen für die Herstellung von sozialer Ordnung. Die riskierte Gabe und das damit verbundene Vertrauen, die Reproduktion von mittels Gaben initiierten symbolischen Verbindungen, Bündnissen und wechselseitigen intersubjektiven wie interpersonalen Anerkennungsverhältnissen auf allen gesellschaftlichen Ebenen und in allen Schichten menschlichen Handelns und Denkens scheinen hierbei von fundamentaler, gesellschaftskonstitutiver Bedeutung zu sein. Von daher überrascht es wohl kaum, dass dieser Topos der Gabe seit einiger Zeit verspricht, sich zu einem internationalen disziplinenübergreifenden gemeinsamen Paradigma in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften zu entwickeln. Wobei wiederum dem Text *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1924)¹ des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss (1872-1950) – eines Neffen von Émile Durkheim – zentrale Bedeutung als initiatives Gründungsdokument für diese Diskurse zukommt. Der Initiator des modernen Gabe-Diskurses hatte in seinem *Essai sur le don* die Gabe als ein „totales soziales Phänomen“ bestimmt, in dem sich religiöse, politische, ökonomische, juristische und moralische Aspekte des Zusammenlebens verbinden. Als essentielle Grundstruktur des Gabe-Phänomens galt ihm dabei die Verknüpfung von drei Verpflichtungen: (1) die Verpflichtung zu geben, (2) die Verpflichtung zu empfangen oder anzunehmen, (3) die Verpflichtung zu erwidern, sobald man genommen hat.

Dass nunmehr einige zentrale Texte mit grundlagentheoretischen Überlegungen zur Gabe von Alain Caillé, einem geistigen Erben von Mauss, in der Übersetzung dem deutschsprachigen Publikum präsentiert und zugänglich gemacht wurden, stellt in gewisser Weise auch eine Vollendung eines solchen Gaben-Kreises dar. Denn die Überlegungen von Mauss zur Gabe weisen starke Parallelen zum Werk von Georg Simmel² auf und seine Analysen verdanken sich letztlich – wie Caillé herausstellt – zu einem gewichtigen Teil auch Impulsen deutscher Denktraditionen.³

Die Übersetzung der Herausgeber, Frank Adloff und Christian Papilloud, ermöglicht dem deutschsprachigen Publikum dabei einerseits die Kenntnisnahme einer prominenten zeitgenössischen Positionierung im gegenwärtigen französischen Gablediskurs. Zugleich gestattet sie einen ersten Kontakt zu Projekt und Programmatik von M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), einem internationalen sozialwissenschaftlichen Netzwerk, das sich als in der geistigen Erbfolge der Ideen und Ansätze von Marcel Mauss stehend und als anti-utilitaristische Bewegung innerhalb der Sozialwissenschaften begreift.

Der Autor versteht sich dabei selbst als Erbe, der an den komplexen Vorgaben von Mauss erstmals wieder ohne Verstellungen, Komplexitätszerstückelungen und vereinseitigenden Reduktionen ansetzt: der „damit zum wirklichen Mauss zurückkehrt“⁴ – in kritischer Absetzung also beispielsweise von reduktionistischen Vereinnahmungen wie in der strukturalistischen Deutung von Claude Lévi-Strauss⁵ oder in der strukturalistisch-utilitaristischen von Pierre Bourdieu. Entgegen solcherlei kritischen Invektiven und reduktionistischen Vereinseitigungen (wie z. B. Derridas Thesen zur Unmöglichkeit der „reinen Gabe“⁶) gelte es den Gabebegriff von Mauss in seiner spannungsreichen Komplexität – von Geben, Nehmen und Erwidern, im strukturellen „Viereck“ der komplexen Motivverflechtungen von (1) Eigennutz und -interesse zu (2) Uneigennützigkeit, Vergnügen und *aimance* (Freundschaftlichkeit oder Interesse für den Anderen), von (3) Spontaneität und (4) Verpflichtung, ja auch von Rivalität und *alliance* sowie von Leben und Tod⁷ – zu respektieren und die Mauss'sche zeremonielle, soziale Gabe in dieser Komplexität wahrzunehmen und nicht auf die ökonomische (eigennützige, strategisch kalkulierende) oder altruistisch-moralische Gabe oder asymmetrische Gebung zu reduzieren.

Ein zentrales Anliegen von Caillé, der selbst als Soziologieprofessor an der Université Nanterre Paris lehrt, ist es, Marcel Mauss, den ‚berühmten Unbekannten‘, auch innerhalb der Soziologie wieder bekannt zu machen und als bedeutenden, ja klassischen eigenständigen Soziologen zu re-etablieren. Der Anspruch zielt auf nicht weniger als darauf zu zeigen, dass der als Ethnologe und Anthropologe weithin bekannte Marcel Mauss es ebenso verdient, „im Pantheon der wichtigsten Theoretiker der Soziologie zu sitzen [...], ja dass er zusammen mit Georg Simmel an erster Stelle genannt werden sollte.“⁸ Denn allein über die Vorgaben von Mauss, die in verdichteter Gestalt in dessen Essay „Die Gabe“ vorlägen, könne es der Soziologie gelingen, „einen „theoretischen, paradigmatischen Schwerpunkt“ für eine sowohl symbol- wie gabentheoretisch orientierte, relationistische und interaktionistische als auch nicht-strukturalistische, nicht-normativistische und anti-utilitaristische Soziologie zu finden sowie eine ‚über Durkheim hinausweisende nicht-reduktionistische Handlungs- und Interaktionstheorie des Symbolischen und der Kultur anzubieten‘.⁹

Daher versucht der Autor in den vorliegenden Texten nicht nur eine Darstellung, Erschließung und Kommentierung der Ausführungen und Gedanken von Mauss. Vielmehr geht es ihm dabei immer auch darum, deren bislang verkannte Relevanz für eine soziologische Grundlagenforschung und ihre Bedeutung als Basis für eine sozialwissenschaftliche Theoriearbeit aufzuzeigen: dies insofern als sich von Mauss' *Anthropologie der Gabe* her ein sogenanntes „drittes handlungstheoretisches Paradigma“ (*Le triers paradigme* lautet der Untertitel im französischen Original von 2000) – neben dem Strukturalismus und Utilitarismus – etablieren ließe, welches sowohl die Fehler normativistisch-holistischer (Durkheim, Parsons et al.) als auch individualistisch-utilitaristischer Sozialtheo-

rien (z. B. in Form von Rational-Choice-Theorien) und des (Post)Strukturalismus vermeide und es gestatte, eine kritische sowie zugleich positive Gegenposition gegen die Dominanz ökonomischer Denkmuster und utilitaristischer Logiken zu etablieren.¹⁰

Die Herausgeber selbst stellen den Texten von Caillé noch eine ausführliche und informative Hinführung voran, in der sie den Leser profund sowohl in Vita, wissenschaftliches Werk und sozialpolitisches Engagement von Alain Caillé einführen, als auch den Kontext seiner Positionierungen mittels einer akribischen Nachzeichnung der französischen Rezeptionsgeschichte des Gabetheorems und der Gedanken von Mauss in der (französischen und deutschen) Soziologie verdeutlichen.

Der Band selbst macht sechs Kapitel des französischen Originals zugänglich.¹¹ Zudem wurde ein kurzer, eher weniger bekannter Text des Autors („Ein Abend in der ‚Ambrosia‘ – Rudimente einer strukturalen Analyse der Gabe“) aus dem Jahre 1991 mit aufgenommen.

Konkret widmen sich die einzelnen Kapitel dabei der Re-etablierung von Mauss als dem stark unterschätzten, berühmten Unbekannten und plädieren – die reduktionistischen Lektüren und Deutungen seiner ‚berühmten, abtrünnigen Schüler‘ wie Lévi-Strauss kritisierend – für eine Rückkehr zum ‚wahren Mauss‘, zum in dessen Werk vorliegenden dritten soziologischen Paradigma und seiner Durkheims Ansatz überwindenden Symboltheorie der Gabe sowie für einen daran ansetzenden ‚positiven Anti-Utilitarismus, wie ihn die M.A.U.S.S.-Bewegung vertritt (Kapitel I).

Diese Ansprüche sollen dann auch mittels der Darlegung einiger ‚Grundzüge eines Paradigmas der Gabe‘ (Kapitel II) verdeutlicht werden. Wobei es Caillé v. a. darum geht, von Mauss her eine multidimensionale, paradoxe Handlungstheorie zu entwickeln, von der er sich beispielsweise eine Vermeidung der Probleme und befriedigende Lösung der Aporien des methodologischen Individualismus und Holismus verspricht: Konkret diskutiert er diese Aporien und ihre vermeintliche Auflösung an einem handlungstheoretischen Klassiker, dem sogenannten „Gefangenendilemma“. Die Betonung der anti-systematischen, multidimensionalen und paradoxen Aspekte des Mauss'schen Ansatzes und seine Treue zum Konkreten führen dann aber zu ebenso paradoxen Bestimmungen des damit favorisierten ‚dritten soziologischen Paradigmas‘ als eines „*anti-paradigmatischen Paradigmas*“.¹²

Diesen Vorschlag vertiefend untersucht und beurteilt Caillé im Anschluss drei häufig vorgebrachte Einwände (Kapitel III) gegenüber diesen Vorschlag, die Soziologie an diesem Gabe-Paradigma (Gabe im Mauss'schen Sinne) auszurichten: Im Einzelnen diskutiert er (1) den ‚(Pseudo)Empirischen Einwand einer fehlenden Universalität der (zeremoniellen, agonistischen) Gabe‘, also der Infragestellung der Allgemeingültigkeit ihrer dreifachen Verpflichtung des Gebens, Annehmens und Erwiderns. Desweiteren positioniert sich Caillé gegenüber klassischen Gegenstimmen, welche beanstanden, (2) dass mit einer zu diagnostizierenden (und keine essentiellen Bestimmungen zulassenden) historischen Variabilität des Gabephänomens ein ‚Mangel an innerer Kohärenz‘ des Gabeparadigmas gegeben sei, und die zudem (3) die Unvollständigkeit der Gabe kritisieren, insofern zu bezweifeln sei, dass die gesamte menschliche Praxis in *allen* Gesellschaften

– den archaischen als auch modernen, ausdifferenzierten – angemessen in der Sprache der Gabe zu deuten ist.

Aus der für das Mauss'sche Gabeverständnis wesentlichen paradoxen Grundstruktur – von Bedingungslosigkeit und Uneigennützigkeit bei gleichzeitigem (die Gabe bedingendem, konditionierendem) Interesse, sowie von Spontaneität und Freiheit bei gleichzeitiger Verpflichtung – leitet Caillé das Konzept der ‚bedingten Unbedingtheit‘ (*inconditionnalité conditionnelle*) ab, welches das Bedingte (Utilitaristische, Funktionale, Nützliche, Instrumentelle etc.) in die Dimension der Bedingungslosigkeit einbettet – ohne dabei jedoch eines dem anderen hierarchisch unterzuordnen¹³ –, und das er gegenüber konditionalistischen-kontraktualistischen und utilitaristischen Vereinseitigungen abgrenzt (Kapitel IV). Er legt Grundzüge einer „Theorie der bedingten Unbedingtheit“ vor (welches er in seinem anti-konditionalistischen Charakter auch als für die Soziologie – von Durkheim über Marx, Tocqueville und Weber – wesentlich bestimmt) und verdeutlicht die Verbindungen zur Frage nach einem ‚sozialen Mindesteinkommen‘.

Die Ausführungen Caillés sind hierbei nicht nur deshalb von besonderem Interesse, weil er sich dabei auch mit Gabepositionierungen prominenter zeitgenössischer Philosophen (etwa von Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas oder Jacques Derrida) kritisch auseinandersetzt. Vielmehr vertritt Caillé vor dem Hintergrund des Konzeptes einer ‚bedingten Unbedingtheit‘ der Gabe die These, dass sie eine Kernbestimmung der soziologischen Tradition darstelle: und zwar, da soziologisch schon immer danach gefragt worden sei, inwiefern Sozialität nicht nur unter der Kategorie des Vertraglichen/Konditionellen vollständig und angemessen zu erfassen sei, sondern auf antiutilitaristische und bedingungslose/absolute Sinnressourcen angewiesen sei. Und damit gelingt es Caillé zudem, den soziologischen Gabediskurs auf spannende Fragen der gegenwärtigen politischen Philosophie zu öffnen, wie sie beispielsweise auch im deutschen Raum von Habermas¹⁴ gestellt werden. Zudem macht Caillé hierbei den theoretischen, wissenschaftlichen Diskurs auf gegenwärtige brisante gesellschaftliche Fragestellungen hin transparent: zeigt so unter anderem auf, inwiefern in den Debatten um ein ‚Bürgergeld‘ oder ein ‚gesellschaftliches Mindesteinkommen‘ (inwieweit soll dergleichen beispielsweise an Gegenleistungen gebunden sein?) genau diese Frage nach der Unbedingtheit oder durch Bedingungen eingeschränkten Absolutheit der Gabe eine zentrale Rolle spielt. D. h. es wird so deutlich, dass die theoretischen und philosophischen Überlegungen des soziowissenschaftlichen Gabediskurses auch unverzichtbar notwendige sachlich-argumentative Klärungs- und Strukturierungsarbeit für den politischen Diskurs leisten und daher für die Meinungsbildung von eminenter Bedeutung sind.

Ausführlich diskutiert Caillé auch das Verhältnis von ‚Opfer, Gabe und Utilitarismus‘ (Kapitel V), wobei er – unter expliziter kritischer Auseinandersetzung mit René Girard – das Opfer der Gabe unterordnet und umgekehrte Zuordnungsansätze kritisch diskutiert. Zudem widmet er sich unter der Leitthese, dass „nicht nur Gaben als Symbole, sondern dass Symbole genauso als Gaben zu betrachten sind“¹⁵, dem Verhältnis von Gabe, Symbolismus und Politischem (Kapitel VI). Der von den Herausgebern zusätzlich aufgenommene abschließende Text „Ein Abend in der ‚Ambrosia‘ – Rudimen-

te einer strukturellen Analyse der Gabe“ stellt nochmals in dichter Form Grundstrukturen des Gabemodells vor (Kapitel VII). Abgeschlossen wird der Band durch ein Schlusswort und ein Nachwort Caillés zur deutschen Ausgabe, in denen er nochmals zu zentralen Einwänden Stellung nimmt.

Sowohl das nützliche und aufschlussreiche Vorwort der Herausgeber als auch die Texte von Caillé arbeiten – in angemessenem Maße – mit Fußnoten und sind jeweils mit einem ausführlichen und informativen Literaturverzeichnis versehen. Alle Kapitel weisen zudem eine gut strukturierte – durch weitere Zwischenüberschriften versehene – Binnengliederung auf, was die allgemeine Orientierung im Text sehr unterstützt. Die Texte von Caillé sind weitgehend verständlich formuliert und übersetzt. Dennoch muss leider in formaler Hinsicht auch angemerkt werden, dass der Text viele irritierende Fehler aufweist, die beim Buchsatz entstanden und übersehen sein dürften: so korreliert der günstige Buchpreis wohl nicht zuletzt mit Einsparungen am Lektorat und bei der Satzerstellung, denn viele dieser störenden Satzfehler hätte ein zusätzlich prüfender Blick wohl verhindern können.¹⁶

Caillé positioniert sich als Sozialwissenschaftler, konkret: als Soziologe, und dies dann in deutlicher Distanzierung auch zu philosophischen Gabethematisierungen. Dennoch ist seine die Mauss'sche Positionierung aufgreifende Perspektive auf das Gabephänomen insofern für eine Phänomenologie der Gabe interessant, als sie beispielsweise gegenüber der vereinseitigenden (und die Uneigennützigkeit der altruistisch-moralischen Gabe verabsolutierenden) Rede Derridas von der „reinen Gabe“ am spannungsvollen Zueinander von Spontaneität, Uneigennützigkeit und *amance* sowie Eigeninteresse und Verpflichtung festhält. Zudem erweitert Caillé den Blick auf das Gabephänomen, indem er nicht nur den Tausch von Positivem, sondern auch den Gabenkreis des Negativen (beispielsweise bei wechselseitigem Rache geschehen) thematisiert.¹⁷ Den philosophisch interessierten Leser wird zudem die Berücksichtigung von – wenn auch kritische Positionierung zu – prominenten Vertretern des philosophischen Gabediskurses neben Derrida, wie Lévinas und Marion, erfreuen.¹⁸

Zugleich wird ihn aber die Kürze dieser Erörterungen unbefriedigt lassen.¹⁹ Wobei auch bereits die Herausgeber einen solchen allgemeinen Mangel an einer detaillierteren Auseinandersetzung mit anderen Positionierungen kritisieren. So ist beispielsweise die kritische Konfrontation mit Derridas Gabeansatz zu begrüßen. Gleichzeitig muss aber eingewandt werden, dass Caillé es sich dabei ein wenig zu leicht zu machen scheint: Indem er selbst wiederum die Weite, Komplexität und Differenziertheit des Problembewusstseins und der Phänomenwahrnehmung bei Derrida unterschätzt, müssen ihm – wie es schon die Herausgeber taten – leider auch ‚eine gewisse Nachlässigkeit in punkto interpretatorischer Genauigkeit‘ und teilweise ‚unsauber formulierte Argumentationen‘ sowie ‚bewusste Vereinseitigungen und Zuspitzungen‘ attestiert werden. Ebenso ambivalent wie letzteres stellt sich Caillés bewusste und beabsichtigte Meidung einer technisch-präzisen Sprache und seine intensive Nutzung von Metaphern und Bildern dar. Insofern bleibt der angemessene argumentative Nachweis der Tragfähigkeit seiner ungemein starken Ansprüche und Thesen weiteren, weniger kämpferisch-apologetischen Studien vorbehalten.

Dennoch: als prominente Wortmeldung im aktuellen französischen Gabediskurs ist dieser streitbare Band für die deutsche Leserschaft nützlich und von hohem Interesse. Zudem erscheint es dem – am philosophischen Gabediskurs interessierten – Rezensenten ein nochmals eigens zu betonen – Verdienst des Autors, einerseits leidenschaftlich für eine Wahrnehmung der reichen, tiefgründigen und komplexen Analysen zum Gabephänomen bei Marcel Mauss zu plädieren und ihn gegenüber vereinseitigenden, verkürzten Lektüren zu verteidigen sowie sich – mittels dieses Rückgriffs auf das komplexe Gabegeschehen bei Mauss – kritisch zu prominenten Ansätzen zu positionieren. Andererseits ist zu würdigen, dass Caillé den soziologischen, akademischen Gabediskurs sowohl auf spannende Fragen der gegenwärtigen politischen Philosophie hin öffnet als auch auf gegenwärtige brisante gesellschaftliche Problemstellungen hin transparent macht.

Anmerkungen

- 1 MARCEL MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1924).
- 2 Vgl. bspw. den „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“ (1902), in: Georg Simmel, *Gesammelte Werke*, Zweiter Band: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin (Duncker & Humblot) 1958 (4), S. 438–447.
- 3 Der Mauss'sche Gabe-Begriff verweise somit auf Vorgaben von Historikern der germanischen Rechtsgeschichte von Jacob Grimm über Karl von Amira bis Richard Meyer, welche als erste die Begriffe des Gaben- und Geschenkausches einführen. Vgl.: ALAIN CAILLÉ, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/New York (Campus) 2008, S. 214 (nachfolgend kurz: CAILLÉ, *Anthropologie*).
- 4 CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 44, Fn. 18.
- 5 Man vergleiche dazu die Einleitung von Lévi-Strauss (1950) zu Marcel Mauss' Werk, in der er ihn zugleich lobend wie kritisch in Distanz rückend zum Pionier des Strukturalismus verwandelt: CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd.1, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1989, S. 7–41.
- 6 Vgl. JACQUES DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben I*, aus dem Frz. v. Andreas Knop u. Michael Wetzels, München (Fink) 1993.
- 7 CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 73–81, 201–205.
- 8 a. a. O., S. 40, 50.
- 9 a. a. O., S. 8, 40, 32f.
- 10 Die wirtschaftliche Logik sei in einer asymmetrischen Beziehung zur Gabe, d. h. als Unterbereich einer globalen sozialen Logik zu begreifen.
- 11 Nicht berücksichtigt wurden zwei Kapitel, welche die Gabethematik v. a. ‚hinsichtlich des französischen Assoziationswesens sowie auf die Politik totalitärer Staaten diskutieren‘.
- 12 CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 73–81, 171.
- 13 Da auch diese Unterordnung des Bedingten unter das Unbedingte (oder seine Einbettung) selbst wieder nicht bedingungslos ist, sondern vor dem Hintergrund der ständig drohenden Gefahr eines Umschlagens des gebändigten agonalen Verhältnisses (mit dem Fremden als potentiell Feind und Gegner) in Krieg und Gewalt zu verstehen ist: „Die Unbedingtheit [...] ist proportional zur potenziellen Feindseligkeit, sie ist gewissermaßen durch Letztere bedingt.“ (CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 109.)
- 14 Vgl. z. B.: JÜRGEN HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Ders. / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort hrsg. v. Florian Schuller, Freiburg/Basel/Wien (Herder)

2006, S. 15-37; DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2005.

- 15 CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 165.
- 16 So sind in doch unangemessen hoher Dichte falsche und irritierende Trennungs- und Freizeichen im Textfluss – scheinbar beim Import aus einer vorherigen Formatierung – verblieben. Zudem geben die Kopfzeilen im gesamten Kapitel IV: *Das Konzept der bedingten Unbedingtheit* versehentlich den Titel des Kapitels V: *Opfer, Gabe und Utilitarismus* an. (CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 100-124.)
- 17 Aber auch hier wird der philosophisch-phänomenologisch interessierte Leser allerdings enttäuscht konstatieren, dass der von Caillé mehrfach angesprochene Jean-Luc Marion nicht in Hinblick auf seinen frühen Text zum „Bösen in Person“ (1979), worin Marion genau eine solche Phänomenologie der negativen Gabe vorlegte, analysiert wird. Vgl.: CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 203-205; JEAN-LUC MARION, *Das Böse in Person*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 8 (1979), S. 243-250. Bezugnahmen auf Michel Henry fehlen u. a. vollständig.
- 18 CAILLÉ, *Anthropologie*, S. 116-120, 216.
- 19 Caillé selbst verweist auf seine Monographie *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris (La Découverte) 1994, worin er sich ausführlicher der Auseinandersetzung widmet.

Zum Verfasser Alain Caillé:



- geb. 1944 in Paris.
- Doktor der Ökonomie und Soziologie.
- Professor für Soziologie (Universität Paris X – Nanterre).
- Gilt als *spiritus rector* der MAUSS-Gruppe (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), die er 1981 zusammen mit Gérard Berthoud und einer Gruppe französischsprachiger Wissenschaftler aus Frankreich, Kanada und der Schweiz grün-

dete und welche sich als relativ lockeres wissenschaftliches Netzwerk v. a. gegen den Utilitarismus und Strukturalismus in den Sozialwissenschaften richtet.

Ausgewählte Publikationen des Autors:

- *Critique de la raison utilitaire*, Paris (La Découverte) 1989.
- *L'Esprit du Don* (en collaboration avec Jacques Godbout), Paris (La Découverte) 1992.
- *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris (La Découverte) 1994.
- *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, Paris (La Découverte) 2005.

Besprochene Literatur:



ALAIN CAILLÉ,
Anthropologie der Gabe
(Theorie und Gesellschaft, Bd. 65),
aus dem Französischen übersetzt,
herausgegeben und eingeleitet
von Frank Adloff und Christian Papilloud,
Frankfurt/New York (Campus)
2008, 234 S.
[frz. Original: *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, 2000].

Vom Nutzen und Nachteil der (Nicht-)Geburt oder: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in einer Biodizee.

Ludger Lütkehaus' natologische Ansätze zu einer „Philosophie der Geburt“ (2006-2008)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Gut zehn Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes „Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst“¹ aus dem Jahre 1999 setzt der philosophierende Freiburger Literaturwissenschaftler Ludger Lütkehaus – nunmehr in der Rolle eines selbsternannten „Natologen aus Cloppenburg“² (N 25) – zu einem weiteren umfassenden Editionsprojekt an, welches sich mit dem „Anfangen und Enden“, den „ersten und letzten Dingen“ beschäftigt und letztlich Themen und Thesen aufgreift, die sein Hauptwerk „Nichts“ bereits diskutierte: 2006 legte er dazu den Band „Natalität“ vor, der sich explizit der Etablierung einer „Philosophie der Geburt“ widmen wollte. 2007 folgte mit „Das nie erreichte Ende der Welt“ ein Band mit vier „Erzählungen von den ersten und letzten Dingen“,

die um historische, mythische und legendäre Figuren kreisen wie (a) den indischen Weisen Kalanos, der Alexander den Großen auf dem Rückweg seines Indienfeldzuges begleitete, (b) den Diadochen Ptolemeios (genannt der *Soter*) und seine Begegnung mit dem Aristippschüler und Kyrenaiker Hegesias (genannt Peisithanatos: „der zum Tode überredet“) – wobei Lütkehaus in diesem Todesprediger Hegesias den späteren Prediger Kohelet wie auch König Salomon verkörpert sieht –, sowie (c) König Midas v. a. in seiner denkwürdigen Begegnung mit dem Selen und (d) den gegen Gott rebellierenden und den Tag seiner Geburt verfluchenden Hiob. Und 2008 ließ der Autor ein Bändchen mit zwei philosophischen Essays „Vom Anfang und vom Ende“ folgen.

Alle ringen insofern mit einem eigentlich Unmöglichen, als sie versuchen den ‚Anfang‘ unter Konditionen und mit Mitteln zu denken, welche dieser Anfang allererst konstituiert und ermöglicht.³ Insofern sind gerade die philosophischen Texte und Ausführungen oftmals von merkwürdig-absonderlichen, auf jeden Fall ungewöhnlichen Problematisierungen und Fragestellungen, Perspektiven und Thesen gekennzeichnet, von einer Bizarrie also, welche nach Meinung des Autors „unvermeidlich ist, wenn dieses Leben sich – naturgemäß stets vergeblich – [denkerisch, philosophisch-existentiell] einzuholen versucht.“ (A 26)

Bekanntermaßen zeigt sich gerade an solch existentiellen Themen und Fragestellungen, wie der *Inhalt* die *Form*, in der er behandelt wird, prägt. Und so sind auch Lütkehaus' Ausführungen durch einen antisystematischen, eher essayistischen, fast schon aphoristischen Ton und Stil geprägt.⁴ Konsequenterweise ergänzt er seine philosophischen Texte zum Thema dann auch durch eine Sammlung von Erzählungen, wodurch die durch den Stoff vorgeschriebene Wende zum belletristisch-künstlerischen Ausdruck besonders deutlich wird.

Dennoch bleibt die Frage nach dem philosophischen Gehalt, der philosophischen Bedeutung und Tragweite des Vorgelegten.

1. Geburtsvergessenheit der abendländischen Philosophie und kritische Korrektur ihrer Tradition einer Seinsbejahung und Lichtmetaphysik

Eine erste zentrale These seines Natalitätsprojektes diagnostiziert – unter Rückgriff auf Peter Sloterdijk – eine weitreichende *Geburtsvergessenheit der abendländischen Philosophie*, welche die ebenfalls zu konstatierende *Todesvergessenheit* ergänze.⁵ Selbst dort, wie bei Sokrates, wo solche geburtsphilosophischen Aspekte im Ansatz anzutreffen sind und thematisiert werden – wie eben z. B. in der sokratischen Maieutik –, würden sie letztlich doch immer wieder der dominierenden thanatologischen Perspektive unterliegen. Aufgabe und Anspruch, denen sich Lütkehaus daher stellt, sei es, das ‚Pendant zur bisher dominierenden Thanatologie‘, nämlich eine philosophische Natologie allererst systematisch zu entwickeln. (A 9,18)

Neben dieser Dominanz einer Todesfixierung und der mit ihr korrelierenden Geburtsvergessenheit sei die abendländische Metaphysik und Philosophie- wie Geistesgeschichte allgemein zudem über weite Strecken durch eine *Seinsbejahung* und *Lichtmetaphysik* geprägt, mit der wieder eine Vergessenheit der dunklen Seiten und eine Verdrängung der Negativität korrespondieren. Diese (insofern naive) Affirmation des Seins folge einem Grundsatz, wonach das Sein per se das Gute, ja das höchste aller Güter darstelle: Schöpfung und Geburt sind von daher das Wünschenswerteste, sind Dankbarkeit einfordernde Gaben (Geschenke). Der (zu kritisierende und zu korrigierende) abendländische Seinspositivismus sei – nach Wahrnehmung des Autors – also auch stets essentiell mit einer Affirmation der Schöpfung und von daher auch der Geburt einhergegangen. Und die kritische Korrektur an diesem Seinspositivismus – so muss man schließen – impliziere notwendig auch eine Kritik dieses affirmativen Verständnisses von Schöpfung und Geburt.⁶ (A 11; N 14) So kommt es bei Lütkehaus zu einer Favorisierung von skeptischen bis nihilistischen Ansätzen⁷, von denen aus wiederum eine Kritik an

Ansätzen einer ‚natalen Euphorie‘ vorgebracht wird. D. h. für Lütkehaus besteht offensichtlich ein Zusammenhang zwischen der metaphysischen Seinsbejahung und Lichtmetaphysik einerseits und der ‚natalen Euphorie‘ andererseits.

Lütkehaus geht es dabei um die „Verheißung einer *neuen Lebenskunst*, die der abendländischen Tradition und ihren [extremen] Positiv- und Negativkonnotationen von Geburt und Tod entgegenzustellen“ sei. Er sieht in ihr die Eröffnung eines ‚mittleren Weges zwischen der bisher federführenden natalen Euphorie und der zugehörigen letalen Depression‘. (A 12; N 7)

2. Fraglichkeit der Geburt

Eine solche Natologie als „Philosophie der Geburt“ würde also eine philosophische Auseinandersetzung und Problematisierung des Phänomens der Geburt darstellen. Als lebensphilosophisches Programm hätte sie das Pendant zur „Lebenskunst als Sterbenskunst“ und zu deren zentralem Motto, wonach „Philosophieren Sterbenlernen heißt“ darzustellen. Doch welche eigenen (positiven und nicht nur negativ abweisenden wie abgrenzenden) Fragestellungen hält der Autor dabei für philosophisch relevant?

Philosophieren beginnt ja alle Male mit Fragen, basiert insofern auf dem Bewusstwerden von etwas Fragwürdigem. *Conditio sine qua non*, um zur eingeforderten philosophischen Natologie zu gelangen, wäre daher der Verlust der Selbstverständlichkeit, mit welcher für gewöhnlich die Geburt *wahr-* und *an-genommen* wird.

Im Denken von Lütkehaus vollzieht sich eine solche ‚Entselbstverständlichung‘ der Geburt, insofern die weitgehend unhinterfragte, dominierende *Affirmation der Geburt* (als Phänomen im weiten Sinne) selbst in Frage gestellt wird: ‚Ist das Leben ein *Geschenk*? Ist die Welt ein *Licht*, das die Menschen bei ihrer Geburt erblicken?‘ Und stellen dementsprechend ‚Nichtgeburt, Tod und Sterben eine Beraubung dieses Geschenks, eine Verdunkelung des Lichtes‘ dar? Und hat diesen Grundauffassungen daher ein „dankbares und *Dankbarkeit* forderndes Lebensgefühl“ obligatorisch zu entsprechen? Zudem: ‚Warum *sollte* aber meine Geburt sein?‘; ‚*Warum* und zu welchem *Ziel* hat mein Schöpfer – haben meine Schöpfer – etwas mit mir angefangen?‘ (A 11; N 7, 13) So lauten (die) zentralen Fragestellungen von Lütkehaus' Projekt einer Philosophie der Geburt.⁸

(1) *Leid und Sinnlosigkeitserfahrungen*

Nicht das staunende Vergegenwärtigen des Guten und dessen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, stehen als prinzipieller Anfang des (natologischen) Philosophierens bei Lütkehaus. Vielmehr scheint es die Erschütterung und das Entsetzen angesichts dessen, *wie* es ist und des *Leidens* daran, also angesichts ‚der Beschaffenheit des leidbehafteten, ja des nur allzu empirischen Leidenscharakters des Lebens‘ zu sein, was die Philosophie der Geburt initiiert und prinzipiell bestimmt. Der freudigen, affirmativen, fraglosen Evidenz des Geburtseignisses („Wer nach dem ‚Worumwillen‘ eines Neugeborenen, seinem ‚Sinn‘ fragt, scheint selber nicht recht bei Sinnen“) werden also *Leidens- und Sinnlosigkeitserfahrungen* entgegen gehalten, denen Lütkehaus das Potential zur Erschütterung auch dieser natalen Evidenz attestiert. (A 29f.; N 66, 87f.)

(2) Diktat der Geburt – Skandal der Freiheit

Zudem wird für Lütkehaus das scheinbar Natürlichste und Selbstverständlichste – die Geburt – dort zur Frage und zum philosophischen Problem, wo sie als *zu verantwortende* und insofern *zu rechtfertigende* „Entscheidung über eine unentschiedene, offene Zukunft von potentiellen Eltern und Kindern“ verstanden wird, wo also „frühere Geburtsentscheidungen problematisiert“ werden. (A 10) Hier schließt sich die Wahrnehmung der Geburt als *diktierter, ungefragter* und insofern – für einen Ansatz radikaler Freiheit, Unabhängigkeit und Autonomie – als *problematischer* Geburt an.

Als Kronzeugen für eine solche Rede vom „Diktat der Geburt“ zitiert Lütkehaus u. a. Peter Sloterdijk, einen Mythos aus dem Talmud, die Karma-Lehre, Kierkegaard, Heidegger, Sartre und Kant⁹ (A 24f.; N 66-79); wobei er bemerkenswerterweise im zweiten Buch (den Essays „Vom Anfang und vom Ende“) diese apodiktische Urteilsform vom „Diktat der Geburt“ durch ein Fragezeichen etwas zurücknimmt („Diktat der Geburt?“).

Sie fokussiert darauf, dass es sich bei jeder Geburt nicht *nur* um die Eröffnung einer ‚initiativen Existenz‘, eines ‚anfangenden Anfangs‘ handelt, sondern auch um eine *Fremdbestimmtheit*: um einen *angefangenen* Anfang: „die schlichte, aber keineswegs triviale Tatsache [...], daß die Menschen ohne ihre Einwilligung, wenngleich nicht gegen ihren Willen geboren werden.“ Wobei Lütkehaus meint, eine Relativierung des anfangenden Anfangs gerade im Moment dieser Vorgängigkeit, Fremdbestimmtheit und Passivität, der Wahllosigkeit, des Gesetz-, Bestimmt- und Verhängt-Seins und im Charakter der Geworfenheit der Geburt, v. a. in der *ungefragten* Zuteilung dieses „Geschenks des Lebens“, d. h. also in einem „Autonomie-Defizit der Geburt“ (A 21f.; N 68) als einem Mangel an Selbstbestimmtheit ausmachen zu können.

Und seine Natologie speist sich letztlich genau von dieser Relativierung, indem sie ihr die eigenen An-stöße, Fraglichkeiten und Probleme verdankt. – Dementsprechend wäre im Übrigen sein philosophisches Programm und natologisches Projekt auch genau hier an dieser Stelle empfindlich zu hinterfragen.

Deutlich werden auch zentrale und nicht unproblematische Prämissen seines Ansatzes: so setzen die Ausführungen von Lütkehaus eine starke Affirmation, ja fast schon Absolutsetzung der subjektiven Autonomie voraus, ebenso ein unproblematisches Lob der Subjektivität, des Individuums in seiner Autonomie, Autarkie und möglichst ungebrochenen Freiheit, in seinem Ideal der weitestgehenden Selbstbestimmung, des vollständigen Selbstentwurfes, der Selbstwahl (Existenz-Essen) etc.

Nur vor dem Hintergrund einer solchen radikalen Freiheitsphilosophie mit ihren absoluten Forderungen nach individueller Autonomie vermag man der Rede vom „Diktat der Geburt“ und einem damit verbundenen „Skandal der Freiheit“ (Skandal der uneinholbaren Nachträglichkeit jeglicher Positionierung zu dieser ungefragt vorgegebenen Geburt mit den ihr wesentlichen skandalösen Charakteristika des Zufalls, der Kontingenz und Fremdbestimmung, der ‚Geworfenheit‘) etwas Sinn abzugewinnen; ebenso wie dem wohl gewollt provokanten Sloterdijk-Zitat, nachdem „Die Nabelschnur [...] die Mutter aller Ketten [sei].“ (A 25)

(3) Phantasmagorien der Bio-, Gen- und Medizintechnologien – die optionale Geburt

Als weitere Problem- und Infragestellung – und insofern als ein weiteres zentrales Motiv für eine philosophische Natologie – verweist Lütkehaus auf die Problemstellungen im Zusammenhang mit den *Biowissenschaften* und der Machtergreifung der Bio-, Gen- und Medizintechnologien¹⁰ wie der Prä- und Perinatalmedizin und den Szenarien und Phantasmagorien „anthropotechnisch verstandener optionaler Geburten“ und all der heiklen ethischen Fragen, die sich an sie knüpfen. (A 11, 26-28; N 9-11, 77-79, 81)

(4) Grammatik

Zudem scheint ihm die Rede vom Geschenk der Geburt nicht sinnvoll, insofern das Leben des Empfängers mit dem Geschenk selbst zusammenfallen soll: Lütkehaus argumentiert hier so, dass ja das Nichtgeschenk dem Nichtgeborenen, dem Nichtempfänger nichts vorenthalte, ihn nichts leidvoll erman-geln lasse, da es ihn ja ohne diese Gabe gar nicht gibt – und jede Rede vom Nichtgeborenen insofern unsinnig sei. Und er scheint alsdann zu schließen, dass, wenn das Nichtgeschenk nichts nimmt, das vermeintliche Geschenk auch nichts (niemandem) geben kann. Grundsätzlich scheint dahinter also eine – von Lütkehaus nicht explizit herausgestellte und schon gar nicht reflektierte – Frage zu stehen, die man wie folgt formulieren könnte: Kann von Gabe und Geschenk gesprochen werden, wenn die Empfangenden und Annehmenden selbst Gabe und Präsent sind? Anders formuliert: Setzt der sinnvolle Gebrauch des Gabe-Begriffs nicht die vorausgehende Existenz zweier Subjekte (eines Gebenden und eines Annehmenden) voraus? (A 31; N 84-86; E 47, 98)

3. Zentrale Bezugsgrößen

Zentrale Bezugsgröße seines Natologie-Projektes ist Hannah Arendt¹⁰, deren Leistung, als erste eine Philosophie vorgelegt zu haben, „die den Paradigmenwechsel von der bisher dominierenden Thanatologie zur ‚Natologie‘ vollzieht“, Lütkehaus durchaus anerkennt und welcher er als dieser Pionierin der philosophischen Natologie naturgemäß wichtige Anstöße verdankt, von deren ungebrochener Geburtsaffirmation er sich aber auch zugleich kritisch distanziert.

Daneben dürfte der Einfluss des Denkens von Peter Sloterdijk¹¹ nicht hoch genug veranschlagt werden – der durch unzählige positive, terminologische wie inhaltlich-programmatische Bezugnahmen den Text deutlich prägt – sowie der durch Sloterdijk vermittelte Ansatz von Hans Saner¹².

Daneben gibt es aber auch positive Bezugnahmen zu Philosophen, Denkern und Künstlern wie Shakespeare (Hamlet), Becket (Warten auf Godot), Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Hans Blumenberg, Sören Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Emile Cioran, Georg Christoph Lichtenberg, Albert Camus, Sigmund Freud, Philipp Mainländer, Günther Anders sowie Ulrich Horstmann und eher gebrochene Bezugnahmen wie zu Augustinus (durch Arendt), Platon und Sokrates und Martin Heidegger. Ebenso werden (sporadisch und fragmentiert) mythische und religiöse Texte, Figuren, Gestalten und Topoi hinzugezogen (und teilweise recht eigenwillig interpretiert), wie der Genesis (v. a. hinsichtlich der beiden Schöpfungsberichte, des Paradiesverlustes und Brudermordes), Hiob, Paulus, östliches Denken (Samsara-

und Karma-Lehren, Nirwana-Vorstellungen) oder die griechische Sage von König Midas und dem Waldgott Silen.

4. Forderung und Fehlen einer Geburtsphilosophie

Lütkehaus startet also seine Ausführungen mit einer *Diagnose* (dem Fehlen einer ausgeführten Geburtsphilosophie), einer *Forderung* (eine solche philosophische Natologie systematisch auszuführen) und einem *Anspruch* (die zweieinhalb Jahrtausende währende thanatologische Vereinseitigung der abendländischen Philosophie durch einen natologischen Paradigmenwechsel zu beenden).

Die Anthropologie habe den Menschen also nicht nur als Sterblichen, sondern auch als Geborenen zu thematisieren. Für eine Hermeneutik menschlichen Daseins sei daher auch das Existenzial der ‚Anfänglichkeit, Initialität und Gebürtlichkeit‘ zu berücksichtigen. Es gelte auch – wie von Hannah Arendt erstmalig angemessen vollzogen – philosophisch danach zu fragen, was es bedeute, dass der Mensch stets einen „Anfang des Anfangens“ darstelle – i. d. S., dass die Erschaffung und Geburt des Menschen nicht nur der Beginn von etwas darstellt, sondern „das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst“ – es ist der Anfang verstanden als transitiver Vollzug und sich durchhaltendes Prinzip einer ‚initiativen Existenz‘. (A 19; N 42-49)

V. a. unter Rückbezug auf den durch Hannah Arendt vermittelten „Initialsatz der Geburtsphilosophie“ von Augustinus, den dieser im Zwölften Buch seines *De Civitate Dei* prägte: *Hoc (initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit / Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.* (A 17; N 26), werden Vorläufer solcher einer Natologie diskutiert, v. a. aber der Ansatz einer „Philosophie der Initialität“ von Hannah Arendt ausführlicher vorgestellt. (N 24-61) Im Rückblick auf die Philosophiegeschichte entdeckt Lütkehaus so zwar verstreute geburtsphilosophische Ansätze, jedoch blieben diese seinem Urteil nach aber meist unvollkommen und letztlich unausgeführt.

Eigentlich nur bei Hannah Arendt findet Lütkehaus eine explizite philosophische Fokussierung auf die Geburt und den Ansatz einer positiven Ausführung der eingeforderten „Philosophie der Geburt“ – wenngleich Lütkehaus auch Anlaß sieht, an ihrem Ansatz Kritik zu üben. Vor dem Hintergrund der ‚dunklen und verschatteten Seiten des gebürtigen Daseins‘ erscheint ihm nämlich wiederum Arendts Betonung der Anfänglichkeit und ihre anthropologische Fokussierung auf den Menschen als Anfänglichen und selber *anfangenden* Anfang zu vereinseitigend: dies insofern die Problematiken des „*angefangenen* Anfangs“, also der Fremdbestimmtheit und Diktiertheit der Geburt nicht angemessen berücksichtigt würden. (N 62-65)

Breiter Raum wird dementsprechend in einem nächsten Schritt der Darstellung des Daseins als ‚angefangenen Anfang‘ und des damit angeführten ‚skandalösen Diktats der Geburt‘ eingeräumt.

Die Relativierung, ja Abwertung der Gutes der Geburt kulminiert in der Antwort des Waldgottes Silen auf die Frage des König Midas, ‚Was für den Menschen das Allerbeste sei?‘: Silen antwortet bekanntlich, dass das allerbeste – nämlich erst gar nicht geboren zu sein – für den lebenden, also bereits ge-

borenen Midas gänzlich unerreichbar sei, und dass auch das Zweitbeste – bald zu sterben – wohl Midas‘ Frageintention nicht genehm sein würde.

Lütkehaus diskutiert als weitere prinzipielle Möglichkeit, auf das skandalöse Diktat der Geburt zu reagieren (neben dem erstbesten aber unmöglichen Nichtgeborensein und dem zweitbesten des baldigen Todes), die Beendigung der ‚Fortsetzungstragödie der Natalität‘ durch sexuelle Enthaltsamkeit – kritisiert selbige aber zugleich als lebensfern, masochistisch und generell nicht sehr attraktiv, massenwirksam und -mobilisierend.

Letztlich zielt der Gedankengang von Lütkehaus weder auf eine Position ‚nataler Euphorie‘ noch ‚letal Depression‘ und will auch kein Lob der Enthaltsamkeit anstimmen. Vielmehr münden seine Ausführungen zur Philosophie der Geburt – über eine Auseinandersetzung mit der Theodizee in ihrer modifizierten Gestalt als Biodizee – zur ethischen Maxime einer praktisch gewendeten „Kritik der generativen Vernunft“, welche eine Fürsorgepflicht für die Eltern gegenüber ihren Kindern postuliert.

5. Der achtsame ‚mittlere Pfad‘ und die natologische Fürsorgemaxime

Es muss dabei der bedenkenswerte Fakt festgehalten werden, dass Lütkehaus einerseits ausdrücklich eine Ergänzung und einen Gegenentwurf gegenüber der thanatologischen Schlagseite der westlichen Philosophie und Metaphysik durch so etwas wie eine „Philosophie der Geburt“ fordert. Andererseits legt er jedoch in all seinen Ausführungen nicht wirklich einen solchen Gegenentwurf vor: Positive eigene Ausführungen fehlen vielmehr weitgehend und sind zudem aufgrund der uneindeutigen Positionierung des Autors nur schwer festzumachen.

Die wenigen Ansätze und Überlegungen zu einer solchen Geburtsphilosophie, d. h. alle Ausführungen dazu, was es bedeutet, empfangenes Dasein, gegebener und übernommener Anfang des Anfangens zu sein etc., stellen v. a. Zitate von Hannah Arendt dar, auf die sich Lütkehaus primär bezieht. Aber diese Ansätze werden bei Lütkehaus nicht aufgegriffen und produktiv fortgesetzt. Im Gegenteil, wie bereits erwähnt, positioniert er sich selber letztlich noch einmal deutlich kritisch zu Arendt. Und da Lütkehaus nicht wirklich innovativ über die Vorgaben von Hannah Arendt, Hans Jonas und Immanuel Kant hinauszugehen vermag, fragt man sich, worin die Umsetzung seiner ursprünglich beanspruchten und in Aussicht gestellten Inauguration einer philosophischen Natologie eigentlich besteht?

Überhaupt erweist sich seine Forderung nach einer Geburtsphilosophie als eine recht ambivalente Forderung: nicht nur, weil er selber eine solche eigentlich gar nicht vorlegt. Vielmehr, weil er dann doch letztlich von Anbeginn eine kritische Positionierung zu diesem Topos der Geburt als – affirmativ und positiv gewertete – Gabe des Lebens erkennen lässt: eine kritische Positionierung, wie sie in seiner Forderung zum Ausdruck kommt, sich nicht mit der natalen Euphorie gemein zu machen.

Lütkehaus selbst legt also entgegen seinen eingangs erhobenen Forderungen keine explizite ‚Philosophie der Geburt‘ vor.

Wenn es überhaupt positive Ausführungen von ihm dazu gibt, dann sind es wohl nur die zwei nachfolgenden Momente:

(1) Wie bereits erwähnt wurde, positioniert er sich einerseits kritisch in der *Mitte zwischen zwei zu vermeidenden Extremen*, einer *natalen Euphorie* und einer letalen *Depression*. (A 12; N 7)

(2) Seine zweite Positionierung enthält zugleich die eigentliche Pointe seiner Reflektionen zur Natologie, welche in *ethischen* Schlussfolgerungen zu liegen scheint. Seine Geburtsphilosophie mündet insofern also in einer praktischen Schlussfolgerung, die er an verschiedenen Stellen bereits anführt und mit denen sowohl seine Natologie-Schrift als auch der erste (der natologische) der beiden Essays endet. Das natologische Gegenprojekt zur (thanatologisch dominierten) Philosophie des Abendlandes scheint an positivem geburtsphilosophischen Gehalt letztlich nur diese ethische Maxime vorweisen zu können, die er unter Rückgriff auf Hans Jonas¹³ und Immanuel Kant entwickelt: Es käme demnach – so Lütkehaus – darauf an, die geburts- und seinsbejahenden „Leitmetaphern der Tradition als Versprechen, nicht als Realmetaphern, die sie nicht sein können, beim Wort zu nehmen: Handle so, als ob das Leben ein Geschenk, die Welt ein Licht sein könnte.“ Oder mit Sándor Ferenczi, der aus „seiner analytischen Erfahrung mit der Sterbenswilligkeit harsch und unliebenswürdig empfangener Kinder“ eine solche Verpflichtung der Eltern postulierte: „das Kind müsse durch einen ungeheuren Aufwand von Liebe, Zärtlichkeit und Fürsorge dazu gebracht werden, es den Eltern zu verzeihen, daß sie es ohne seine Absicht zur Welt brachten.“ (A 45; N 115)

Das *Eltern-Kind-Verhältnis* wird also als ein letztes, niemals auszugleichendes *Schuldverhältnis* verstanden und die *Verantwortung der Verursacher* (Schöpfer) für die von ihnen – ohne ihre Einwilligung – zur Welt Genötigten, Geborenen (Geschöpfe) herausgestrichen. (A 25, 28, 42-46; N 76, 80f., 109-115)

Dabei ist neben dem unsinnigen Konstrukt, die Verantwortung der Eltern für ein gutes und freies Leben ihrer Kinder als einer solchen Begründung in einem durch Zeugung und Geburt vermeintlich gestifteten Schuldverhältnis bedürftig auszuweisen, auch kritisch zu hinterfragen, ob der große Gestus des Autors in der wie selbstverständlich gemachten und eingeführten Grundannahme, es handle sich dabei um eine Revolution herkömmlicher Vorstellungen, tatsächlich zutrifft und angemessen ist. Denn nach Lütkehaus sei eine „völlige Umwertung der Rechte und Pflichten [...] die Konsequenz des Diktats der Geburt. Statt der bisherigen elterlichen Verfügungsrechte ergeben sich Verantwortungspflichten, statt der bisherigen Dankes- und Subordinationspflichten auf Seiten der Kinder Anspruchs- und Freiheitsrechte.“ (A 44)

Diese „Verantwortung, die auf den Gebern des Lebens liegt“, konkretisiert sich v. a. in zwei Momenten: nämlich verpflichtet Sorge zu tragen für eine *gutes* und *freies* Leben ihrer Geschöpfe. (N 114) „Für ihre ‚Tat‘ liegt auf den Erzeugern die Verbindlichkeit, ihre unmündigen Kinder so zufrieden wie möglich zu machen, und die mündig gewordenen unverzüglich in ihre Freiheit als ‚Weltbürger‘ zu entlassen. Allein diese Freiheit balanciert das Diktat der Geburt.“¹⁴ (A 25)

6. Von der Theodizee zur (authentischen) Biodizee

Zudem verbindet sich diese Fürsorgemaxime bei Lütkehaus mit einer eigentümlichen Modifikation und Positionierung zur Theodizeefrage. (N 82-103, 107-115)

Es wurde bereits erwähnt, dass für Lütkehaus Leid- und Sinnlosigkeitserfahrungen zum ambivalenten Anstoß der eingeforderten „Philosophie der Geburt“ gehören. Sein Natologieprojekt reagiert damit v. a. auf einen ‚Erklärungs- und *Rechtfertigungsbedarf*, der sich daran entzündet, dass das Leben nur bedingt einem Geschenk gleicht‘. (A 31; N 87f.) Damit knüpft sein philosophisches Bedenken der Geburt an die klassischen und modifizierten Theodizeediskurse an und stellt sich selbst dieser Thematik in einer gewandelten Gestalt, als *Biodizee*-Problematik – einem von Lütkehaus eingeführten Terminus: „Die *Theodizee-Frage* nach der Rechtfertigung des ‚allgütigen‘ und ‚allmächtigen‘ Gottes angesichts der Übel in der Welt eskaliert dann zur *Biodizee-Frage nach der Rechtfertigung des leidbehafteten gebürtigen Lebens*.“ (A 32; N 90)

Als Biodizee-Problem reagiert es auf die grundsätzliche Infragestellung des „Geschenkcharakters des Lebens“. (A 30) Da es sich dabei jedoch um eine Infragestellung aufgrund des nicht gerechtfertigten und erklärten Leidens handelt, müsste es eigentlich als „*Pathodizee*“ aufgefasst werden, i. S. einer Rechtfertigung des Leidens, von der Lütkehaus selbst auch explizit spricht: „Wenn unerachtet des nur allzu empirischen Leidenscharakters des Lebens daran festgehalten werden soll, daß es prinzipiell gut ist zu sein und ein Geschenk, geboren zu werden, dann muß das Leiden erklärt und gerechtfertigt werden“. (A 30; N 88) Und da Lütkehaus in breiter Front eine Infragestellung der anmassenden, skandalösen *Elternschaft* (die ja wesensnotwendig mit der infragegestellten Geburt korreliert) betreibt, müsste man sogar von einer *Natodizee*- (besser: *Geneto-* oder *Genodizee*-)Problematik bei Lütkehaus sprechen. Ja, und da seine spezifische Kritik der geburtsvergessenen abendländischen Philosophie auch eine Kritik ihrer Seinsbejahung ist, wirft diese Kritik letztlich auch so etwas wie eine „*Ontodizee-Frage*“ auf.¹⁵

In dichotomischer Vereinfachung und Zuspitzung gibt es für Lütkehaus nur zwei Umgangsformen mit dieser Biodizee-Fragestellung: die optimistische Biodizee (also Rechtfertigung des leidbehafteten gebürtigen Lebens) einerseits und die Verweigerung dieser Rechtfertigung andererseits. (A 32f.; N 90f.) Interessanterweise schenkt Lütkehaus den Biodizee-Ansätzen nicht viel Aufmerksamkeit, nicht einmal zur Klärung ihrer zentralen Argumente reicht es. Vielmehr begnügt sich der Autor mit Vermutungen: „Vielleicht“ haben sie diese oder jene Gründe.¹⁶ Aber auch die bloße Ablehnung und das Scheitern jeglicher doktrinaler Rechtfertigungsversuche scheinen nicht das letzte Wort in der Biodizee-Frage für Lütkehaus zu sein. Vielmehr mündet die nichtgelingende spekulative Biodizee über die konstatierte ethische *Fürsorgemaxime* in der Forderung nach einer praktisch-authentischen Biodizee (inklusive Rechtfertigung der Geburt). Auch hier ist Lütkehaus nicht wirklich originell und innovativ: denn strukturelle Vorgaben findet man u. a. bei Kant, der sowohl die spekulativ-doktrinalen Theodizeen abweist, zugleich aber – was Lütkehaus unterschlägt – unter einem positiven Hiobbezug für eine praktisch-authentische Theodizee plädiert.

7. Problematische Voraussetzungen und fatale Konsequenzen der Reduzierung des Gabephänomens

Die Leichtigkeit, mit der Lütkehaus vom Schöpfergott zu den Eltern als Stellvertretern des Schöpfers übergeht, geht mit einer verkürzten Wahrnehmung des Gabephänomens einher und zeitigt zudem fatale Konsequenzen. Eine Verkürzung des Gabephänomens liegt z. B. insofern vor, als unberücksichtigt bleibt, dass die Eltern selbst nicht in absoluter Weise Lebensschöpfer und -schenkende, sondern nur Weiterreichende sind. Ebenso wird nicht einbezogen, dass trotz aller heute verfügbaren Biotechnologien und diesbzgl. Phantasmagorien von der optionalen Geburt diese immer noch den Aspekt des Unverfügbaren, nicht vollständig Herstellbaren besitzt, dass also auch die Eltern als durch die Zeugung und Geburt mit der Möglichkeit der Elternschaft Beschenkte sind.

Es wurde ohnehin bereits erwähnt, dass die Biodizee-Problematisierungen und natologischen Ausführungen von Lütkehaus von keineswegs unstrittigen Prämissen ausgehen: vielmehr erscheint die Rede vom Skandal des fremdbestimmten Geburtsdiktats nur vor dem Hintergrund einer irrationalen Absolutsetzung und extremen Autonomieforderung für das Individuum überhaupt nachvollziehbar.

Fatale Konsequenzen zeitigen diese Prämissen und die damit einhergehende Verkürzung in der Wahrnehmung des Gabephänomens, indem sie zu einer Überforderung des autonomen und freien Subjekts führen, welches gezwungen wird, nunmehr auch für seine eigenen (uneinholbaren, nicht herstellbaren) konstitutiven Vor-Gaben einzustehen. Was prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist, und dessen Scheitern wiederum zu Phänomenen führt, die Odo Marquardt als selber leiderzeugende *Übertribunalisierungen* der Lebenswelt bezeichnete und konstatierte.¹⁷

Kritisch zu hinterfragen ist auch, ob der große Gestus des Autors im Zusammenhang seines Fürsorgeimperativs (das Eltern-Kind-Verhältnis als asymmetrisches und unwiderrufliches wie uneinlösbares *Schuld*-Verhältnis mit Verantwortung der Erzeuger für die Geburt der Erzeugten) angemessen und ob seine These, wonach es sich dabei um eine Revolution herkömmlicher Vorstellungen handle (von elterlichen Verfügungsrechten zu Verantwortungspflichten und von kindlichen Dankes- und Subordinationspflichten zu Anspruchs- und Freiheitsrechten), korrekt ist: Denn eigentlich legt Lütkehaus hier nur Tradiertes frei. Und der *Fortschritt* seine Rede vom Revolutionären seines Ansatzes setzt eigentlich zuallererst einmal einen *Rückschritt* von aufgeklärt-liberalen Vorstellungen in paternalistisch-autoritäre Modelle und hierarchische Strukturen voraus.

Ganz allgemein steht und fällt sein philosophisches Natologiprojekt mit den pejorativen Konnotationen der Endlichkeit, Fragilität und Kontingenz des Daseins, womit er weit hinter bereits vorliegende existenzphilosophische Ansätze zurückfällt. Ebenso oberflächlich erscheinen die Problematisierungen zu Geburt, Leben und Tod im Kontext des (philosophischen) Gabe-/Geschenk-Diskurses. Lütkehaus bezieht sich beständig in seiner Rede auf diesen Diskurs, ohne dessen Komplexität auch nur halbwegs angemessen zu würdigen.

8. Vereinseitigende Lektüre und Auseinandersetzung

Ganz allgemein ist ein recht grober, oftmals sehr pointierter und zuspitzender Umgang mit den Positionen anderer Den-

ker und Vorgaben der religiösen Tradition kritisch anzumerken. So wird beispielsweise am Hiobbuch nur zitiert, was ins Konzept und Bild des revoltierenden, anklagenden und Geburt wie Lebensgabe verfluchenden und zurückweisenden Menschen passt. Ebenso wird an Nietzsche nur der Diagnostiker und Überwinder des Nihilismus, der Kritiker des Christentums und große Denunziant jeglicher (versklavenden) Gaberelationen thematisiert: unerwähnt bleiben aber z. B. Facetten im Werk Nietzsches mit positivem Gabebezug, wie sie sich beispielsweise in Passagen des Zarathustra zur „großen Sehnsucht“, im „Nachtlied“ sowie in den Dionysos-Dithyramben über die „Armut des Reichsten“ finden.¹⁸

9. Unklare Eigenpositionierung des Autors

Philosophisch unausgeführt bleibt eine Erkenntnis, die der Autor wie nebenbei berührt, obwohl sie von fundamentaler Bedeutung für sein philosophisches Unternehmen ist: die Einsicht nämlich, dass der Versuch, den eigenen Anfang denkerisch, philosophisch-existentiell einzuholen, immer vergeblich bleiben muss, und dass all solchen Fragestellungen und Positionierungen etwas Bizarres anhaften wird. Von einer Philosophie der Geburt hätte man aber schon einige weitere Ausführungen und Überlegungen zu dieser prinzipiellen Selbstbeschränkung erwarten dürfen.

Zudem: obwohl sich Lütkehaus auch gegenüber Positionen eines thanatologischen Pessimismus und letaler Depression absetzen möchte, bleiben seine Ausführungen dazu insgesamt auf irritierende Weise unscharf und ambivalent. D. h., der Mangel an einer expliziten Positionierung zu solchen (thanatologischen) Pessimisten erschwert einerseits grundsätzlich das Erfassen und damit auch die Einschätzung und Bewertung der eigenen Position von Lütkehaus. Andererseits rückt seine eigene Position aufgrund dieser fehlenden Distanzierung und Kritik doch sehr nahe an diese nihilistischen Positionen: Man bekommt so eher den Eindruck, dass Lütkehaus diesen Ansätzen sehr große Sympathien entgegenbringt. Was auch daher rührt, dass viel stärker und vehementer eine Kritik an Positionierungen einer „natalen Euphorie“ und einer der abendländischen Lichtmetaphysik folgenden Daseins- und Seinsbejahung vorgetragen wird; dass also eine starke Motivation beim Autor anzutreffen ist, diese abendländischen seinsbejahenden und von daher auch geburtsbejahenden Positionen in Frage zu stellen und in Misskredit zu bringen. Dies alles lässt zumindest eine starke Affinität zum (vollendeten und überwundenen?) Nihilismus erkennen.

Zu kritisieren ist diese Uneindeutigkeit v. a. auch in der Positionierung zu Ansätzen, die eine Apologie des Selbstmordes versuchen. Ebenso problematisch wirkt sich der Mangel an Klarheit hinsichtlich von Verstrickungen aus, in die Positionen führen, welche eine klare Delegitimierung von Geburt und Zeugung versuchen: Einerseits verweist Lütkehaus hierzu mehrfach auf die Einwände und Absurditätsdiagnosen, die man bereits verschiedentlich gegenüber solcherlei Versuchen vorbrachte, welche die Rechtmäßigkeit der eigenen Geburt ganz allgemein in Frage stellen, sie bestreiten und letztlich i. S. eines ‚praktizierten Nihilismus‘ gänzlich negieren, oder die sich um eine Legitimierung des Selbstmordes aufgrund der absurden Daseinsbedingungen bemühen. Lütkehaus weiß also sehr wohl um die damit verbundenen Schwierigkeiten und absurden Verstrickungen, kennt deren Paradoxien und

logische Widersprüchlichkeiten: „Und welcher Geborene, Lebende kann überhaupt hinter sein Leben zurück und von seinem Geborensein abstrahieren, selbst wenn er das wollte? Noch in der entschiedensten Negation macht er ja von den Möglichkeiten des Lebens Gebrauch.“ (N 87, auch: N 60f., 75, 85f., 95-100)

Aber andererseits führt er genau solche Positionen immer wieder affirmativ, unkommentiert wie unkritisiert an und macht sie stark: wobei dann zumindest der Eindruck entsteht, dass er das ursprünglich wachgerufene und erreichte Problem-bewusstsein schon wieder verlassen hat und unterläuft. Unkommentiert bleiben so z. B. die von Lütkehaus – in deutlich affirmierender Intention – angeführten Zitate verschiedenster Autoren und historischer, mythischer oder legendärer Figuren, die jeweils ein Lob der Nichtgeburt singen: wie Hiob (N 93-97; A 33; E 103-130), König Salomon und Hegesias (A 33; E 74-83; N 97), den Silen (N 100; A 35-37; E 94-100) oder Emile Cioran (A 35, 41; N 102f.). Leider scheint Lütkehaus dabei bereits Erkanntes und Richtiges wieder zu vergessen oder zu ignorieren: dass nämlich den Nichtgeborenen durch ihre Nichtgeburt eigentlich nichts erspart bleibt, ihnen nichts fehlt und sie auch nichts gewinnen oder behalten (z. B. ungestörte Stille, Ruhe, Sorglosigkeit, Leidfreiheit): ganz einfach, weil das Subjekt dieser Vollzüge schlichtweg nicht – noch nicht oder nicht mehr – gegeben ist! Es gibt also vor der Geburt oder ohne die Geburt keinen Jemand und insofern auch keinen Niemand, dem die Nichtgeburt etwas nimmt, erspart.¹⁹ (A 21, 31f., 35; N 85f.)

10. Formalien

Abstriche muss man leider auch in formaler Hinsicht konstatieren: so findet sich in keinem der Bände eine Bibliographie oder ein Werksiglenverzeichnis, was die Zuordnung und Identifizierung der zitierten und verwiesenen Literatur gerade in den späteren Textpassagen des Natalitätsbandes immer schwieriger und benutzerunfreundlicher gestaltet. Ebenfalls verzichtet wurde auf Sach- und Personenregister.

11. Schwacher Gegenentwurf

Insgesamt bleibt das natologische Projekt von Lütkehaus weit hinter den entfachten Erwartungen zurück. Ja, einerseits legt Lütkehaus – wie bereits kritisch angemerkt wurde – den eingeforderten geburtsphilosophischen Gegenentwurf zur thanatologischen Schlagseite der westlichen Philosophie nicht wirklich vor. Mit seinen positiven Bezugnahmen auf das Ende, die Endlichkeit, den Tod, und das vom Diktat der Geburt befreiende, erlösende Sterben scheint sein Konzept vielmehr dieses thanatologische Primat erneut zu bestätigen. Der einzig fassbare positive Gehalt seiner Natologie (Fürsorgeimperativ) ist einerseits ‚fragwürdig‘ begründet. Andererseits wirkt er im Gesamt der Ausführungen des Autors eher randständig und marginal.

Eigene innovative Ansätze fehlen zudem weitgehend und sind auch aufgrund des (vielleicht beabsichtigten) Mangels an klarer Positionierung schwer auszumachen. Zudem finden sich die Kernthesen und -argumente bereits in seinem Buch „Nichts“ von 1999.

Ebenso wurde bereits kritisch auf die prinzipielle Ambivalenz hingewiesen, die seiner Forderung nach einer Geburtsphilosophie anhaftet: nicht nur, weil er diese letztlich schuldig bleibt,

vielmehr, weil seine Bemühungen von Anbeginn vom Willen zur Kritik²⁰ und Delegitimierung der Geburt bestimmt sind.

Es bleibt insgesamt fraglich, worin eigentlich die Umsetzung der ursprünglich angekündigten Inauguration einer philosophischen Natologie bestünde: denn wirklich Innovatives und über die Vorgaben der zentralen Bezugsgrößen wie Arendt, Jonas, Kant und Sloterdijk Hinausgehendes sucht man weitgehend vergeblich.

Auf ambivalente, wohl ungewollte Weise gibt Lütkehaus‘ Natologie-Projekt insofern ein unfruchtbares Zeugnis vom ‚Misslingen philosophischer Bemühungen um eine Biodizee‘ und lässt den Leser dabei ganz grundsätzlich nach Nutzen und Nachteil solcher ‚natologischen Ansätze zu einer Kritik der generativen Vernunft‘ fragen.

Zu den Titeltürzeln:

Im Text wurden Zitate aus den drei besprochenen Büchern von Ludger Lütkehaus in Klammern durch folgende Titeltürzel ausgewiesen:

N: *Natalität: Philosophie der Geburt*, Zug/Schweiz 2006

A: *Vom Anfang und vom Ende. Zwei Essays*, Frankfurt a. M. 2008.

E: *Das nie erreichte Ende der Welt: Erzählungen von den ersten und letzten Dingen*, Frankfurt a. M. 2007.

Anmerkungen:

- 1 *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst* (1999), Frankfurt am Main 2006 (6.) (nachfolgend kurz als: *Nichts*).
- 2 LUDGER LÜTKEHAUS, *Natalität: Philosophie der Geburt* (Die graue Reihe, Bd. 47), Zug/Schweiz (Graue Edition) 2006, S. 25. Im Text werden Zitate aus den drei besprochenen Büchern von Ludger Lütkehaus in Klammern durch Titeltürzel ausgewiesen. Zu den Titeltürzeln siehe oben.
- 3 Siehe dazu den Problemaufriß bei: CHRISTIAN BEGEMANN, Art. „Gebären“, in: Ralf Konersmann (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt (WBG) 2007, S. 121-134, hier: S. 121f.
- 4 Das gesamte Buch „Natalität“ lässt diesen Stil schon durch die ungewöhnliche Textgestaltung erkennen, bei der Absätze durch betont wie verschwenderisch weiten Abstand voneinander abgerückt werden. Das beigelegte Informationsblatt des Inselverlages zum Band mit den beiden Essays „Vom Anfang und vom Ende“ charakterisiert denn sogar den Stil des Autors ganz offen als „philosophisch verspielt“.
- 5 Vgl. PETER SLOTERDIJK, *Die sokratische Maieutik und die Geburtsvergessenheit der Philosophie*, in: Ders., *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 60-98.
- 6 Wobei sich die gleichen Problemstellungen und Kritiken an einer abendländischen Lichtmetaphysik, Seinsverherrlichung, Frohbotschaft vom ‚Licht der Welt‘ und ‚Geschenk des Lebens‘ – mit weitgehend identischen Terminologien – bereits in seinem vor ca. 10 Jahren erschienenen Hauptwerk, *Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst* (1999), finden. Ein wirklich innovativer Zuwachs ist schwer feststellbar. Vgl. z. B.: *Nichts*, S. 20f.
- 7 Er selbst versteht seinen Denkanatz als „vollendeten Nihilismus“; Vgl.: DERS., *Nichts* (1999), S. 727ff.
- 8 Und so sind sie auch schon im Hauptwerk „Nichts“ zu erkennen. Vgl.: DERS., *Nichts*, S. 20ff.
- 9 Wobei Kant sogar als Vordenker einer „Kritik der generativen Vernunft“ dienen muss. (A 42; N 10, 76).
- 10 Lütkehaus referiert vor diesem thematischen Hintergrund nahezu ihr gesamtes Werk: vom *Liebesbegriff bei Augustinus*, ihrem

Denktagebuch, über das *Leben des Geistes* und natürlich ihrer *Vita activa* und den *Elemente(n) und Ursprünge(n) totaler Herrschaft* sowie *Was ist Existenzphilosophie?* bis hin zu ihren Vorlesungen *Über das Böse* und den Fragmenten aus ihrem Nachlass, *Was ist Politik?*

- 11 V. a. mit Bezug auf SLOTERDIJKS *Der Zauberbaum* (1985), *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen* (1988), *Eurotaoismus* (1989), *Weltfremdheit* (1993) und seine *Sphären-Trilogie* (1998–2004).
- 12 V. a. mit Bezug auf: HANS SANER, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel 1979.
- 13 In diesem Zusammenhang explizite Bezüge auf Hans Jonas: N 80f., auf Kant: A 42–44; N 109–113.
- 14 Eine Überlegung, die Lütkehaus wiederum von Kant übernimmt. Er bezieht sich hierbei auf Kants *Metaphysik der Sitten*. (N 76)
- 15 Thema und Begriff einer Biodizee trifft man schon an in: LÜTKEHAUS, *Nichts*, S. 88: „Biodizee‘ [...], der] Rechtfertigung des geschaffenen Lebens angesichts der Leiden des Lebens.“ Schon hier kommt es bei Lütkehaus zum inflationären ‚Dizee‘-Gebrauch: Theo-, Patho- und Biodizee.
- 16 Er führt an möglichen Gründen an: (a) einen fundamentalen Optimismus und eine konstitutive Daseinsfröhlichkeit sowie (b) die Einsicht, dass Denken auch Danken sei, (c) die Problematiken und Selbstwidersprüche beim Versuch in Unfrieden mit dem Leben, den/m Urheber/n und dem eigenen Dasein zu leben, und letztlich (d) die prinzipielle Unmöglichkeit, vor den eigenen Anfang zurückzukehren und von sich zu abstrahieren. (A 33; N 90)
- 17 Vgl. ODO MARQUARD, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, in: Ders., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart (Reclam) 1987, S. 11–32; hier: S. 11–13; Ders., *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart (Reclam) 1991, S. 39–66, hier: S. 47–51.
- 18 Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, 2. Teil: *Nachtlied*, 3. Teil: *Von der großen Sehnsucht*, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, München (Hanser) 1954 (nachfolgend kurz: *Nietzsche-Werke*), Bd. 2, S. 362–364, 467–469; Ders., *Dionysos-Dithyramben, Von der Armut des Reichsten*, in: *Nietzsche-Werke*, Bd. 2, S. 1264–1267.
- 19 Wer denn von Lütkehaus – auch ausgehend von der durch den Autor selbst herausgestrichenen Brisanz und philosophischen Aktualität von „natologischen“ Fragestellungen angesichts der Möglichkeiten und Gefahren neuer Bio-Technologien (N 9–11 u. ö.) – Auskünfte und klare Positionierungen zu Fragen des Lebensbeginns und Schwangerschaftsabbruches etc. erwartet, der wird enttäuscht.
- 20 Mit Bezug auf Kant spricht Lütkehaus von einer „Kritik der generativen Vernunft“. (A 42; N 10, 76).



Zum Verfasser, Ludger Lütkehaus:

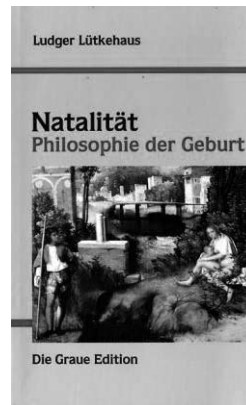
- geb. 17. Dezember 1943 in Cloppenburg,
- deutscher Literaturwissenschaftler,
- lebt und lehrt in Freiburg i. Br. (Neuere deutsche Literaturwissenschaft),
- war 1997 Max Kade Distinguished Visiting Professor an der University of Wisconsin in Madison,
- Mitglied des P.E.N.-Zentrums,
- setzt sich für den Atheismus und die Aufklärung ein und ist Mitglied des Beirates der Giordano Bruno Stiftung,

- Sonderpreis der Schopenhauer-Gesellschaft (1979), Preis für Buch und Kultur (1996), Robert-Mächler-Preis (2007),
- Zahlreiche Veröffentlichungen zur Literatur, Philosophie, Psychologie des 18. bis 20. Jahrhunderts.

Ausgewählte Publikationen des Autors:

- *Ibn Rushd: ein islamischer Aufklärer. Biographischer Essay*, Marburg an der Lahn (Basiliken-Presse) 2007.
- *Der Ekel vor dem Zuviel. Mein antikonsumistisches Manifest*, Marburg an der Lahn (Basiliken-Presse) 2005.
- HANNAH ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. u. mit einem Vorwort versehen v. L. Lütkehaus, Berlin (Philo) 2003.
- *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, nach d. Ausg. letzter Hand hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich (Haffmans).

Besprochene Literatur:

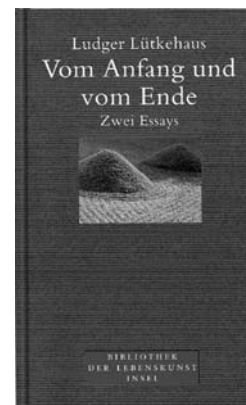


*Natalität.
Philosophie der Geburt*
(Die graue Reihe, Bd. 47),
Zug/Schweiz (Graue Edition)
2006,
126 S.,
ISBN: 3-906336-47-6.

LUDGER LÜTKEHAUS
Das nie erreichte Ende der Welt



*Das nie erreichte Ende der Welt:
Erzählungen von den ersten
und letzten Dingen*,
Frankfurt am Main
(Haffmanns bei Zweitausend-
eins) 2007,
132 S.,
ISBN: 3861505975.



*Vom Anfang und vom Ende.
Zwei Essays*,
Frankfurt a. M. (Insel) 2008,
94 S.,
ISBN: 978-3-458-17395-3.

„Vielleicht hat so ein ahnungsloser kleiner David dem Goliath zu Leib rücken müssen“

Edith Stein und ihre Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin in einer neuen kritischen Ausgabe

RENÉ RASCHKE

Einleitung und Anmerkungen zur Edition

Bereits der erste Blick auf die Philosophin Edith Stein (1891 Breslau – 1942 Auschwitz) kommt um ihre Auseinandersetzung mit dem Scholastiker Thomas von Aquin (1225 bei Aquin – 1274 Fossanova) nicht herum. Zugang zu dem Dominikaner, der ab den Zwanziger Jahren ständiger gedanklicher Begleiter der späteren Karmelitin bleiben sollte, bietet der zu dieser Zeit noch jungen Phänomenologin die eigenständige Übertragung seiner *Quaestiones disputatae de veritate* ins Deutsche. Diese langwierige Arbeit – im weitesten Rahmen 1925–1935 – bildet nicht nur ein wesentliches Scharnier im Leben, Denken und Wirken der Philosophin, sondern ist zugleich auch von philosophiegeschichtlicher Relevanz. So ist es nicht verwunderlich, dass mit den Bänden 23 und 24 der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) im Frühjahr 2008 die dritte Auflage des erstmalig 1931/32 und in der zweiten Auflage 1952/55¹ erschienenen Werkes herausgegeben wurde.

Der Einband der insgesamt rund 1000 Seiten starken Bände zeigt ein unbekanntes Portrait Steins bei einer Wanderung zur Schneekoppe aus dem Jahre 1910 mit leicht erschöpftem, distanzierendem Blick. Die Ausgabe beinhaltet neben einer ausführlichen Einleitung durch die Bearbeiter², die Übertragung Steins, das lateinisch-deutsche Wörterverzeichnis, das Geleitwort von Martin Grabmann, sowie das Vorwort zur Erstausgabe von Edith Stein und ein Verzeichnis der Quaestiones und Artikel. Ziel der Neuauflage ist die „Rekonstruktion der Übertragung des Thomas-Textes durch Edith Stein in der Fassung letzter Hand“, was nur durch „glückliche Umstände“³ geschehen konnte. [Vgl. IX] Die Einleitung der Bearbeiter bildet in sich selbst eine eigene, bislang meist unzureichend versuchte Verortung der Übertragung von *de veritate* im Schaffensprozess Steins [I. Teil] sowie eine umfassende Beschreibung der Edition selbst [II. Teil].

Die Ausgabe stützte sich auf das Manuskript, die Erstausgabe von 1931/32, die Korrekturen Steins in ihrem Handexemplar von 1931/32, die Berichtigungen im Anhang des Wörterverzeichnisses von 1934 und wenn notwendig auf die Korrekturen Lucy Gelbers in der Zweitauflage von 1952/55. [LXXVII–LXXX] Das Ziel einer möglichst originalgetreuen „Rekonstruktion der Übertragung des Textes durch Stein in der Fassung letzter Hand“ erfolgt auf dem Wege der Herstellung der Erstausgabe unter Einbezug der Korrekturen Steins, wobei zu betonen bleibt, dass es sich bei der Übertragung stets um ein „work in progress“ handelte. [LXXXI–LXXXII] Diese Genese des steinschen Denkens während der Übertragung nachzuvollziehen, ermöglichen die ausgezeichneten Apparate. Der Fußnotenapparat, der kritische Apparat sowie der Quellen- und Similienapparat⁴ verdeutlichen den hohen und differenzierten Anspruch der Neuauflage. Besonders zu erwähnen bleiben noch fünf fotografische Abbildungen [LXXXIX–XCI–II], von denen vier handschriftliche Manuskriptseiten einen

ganz persönlichen und unmittelbaren Einblick in die philosophische Werkstattarbeit Steins ermöglichen.

Erste Begegnung und der Arbeitsprozess von Außen

Mit der Übertragung nahm Stein die eigene wissenschaftliche Arbeit, die sie vorerst niedergelegt hatte, in den Zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts wieder auf und entwickelte sie rasch zu einer ausdifferenzierten philosophischen Tätigkeit. Sie verstand unter Übertragung keine Übersetzung, sondern vielmehr philosophische Vermittlungsarbeit mit wissenschaftlichem Anspruch [XIV], die sie auf epistemologische und konstitutionstheoretische Fragestellungen zugespitzt umzusetzen wusste. [XVI] Ihre phänomenologische Sprache wurde im Laufe der Zeit auch in scholastischer Terminologie sicherer, wobei gerade die erste Quaestio Prüfstein der Übersetzerin war. [XIV, LII] In Gegenüberstellung von Phänomenologie und Scholastik [XV–XVI] stellt die Einführung heraus, dass Stein mit ihrer augustinischen Lesart dem Franziskanermönch und Pariser Kollegen des Aquinaten Bonaventura oft näher stand und sich von Thomas vor allem im Grundverständnis von Theologie und Philosophie entfernte. [XVII–XVIII, v.a. Anm.21]

Die Darstellung der Entstehung der Übertragung stellt die Motive Steins an den Anfang: Auseinandersetzung von traditionellem Katholizismus mit moderner Philosophie, Thomasjahr 1924, die Enzyklika *Studiorum ducem* Pius' XI., sowie die Enzyklika *Aeterni Patris*. [XXII] Erstaunlich ist, dass Stein, die als Lehrerin arbeitete, von wissenschaftlichen Selbstzweifeln geplagt wurde und Vorträge im katholischen Raum hielt, in Zeiten der Wirtschaftskrisen dieses Großwerk zu Ende bringen konnte. [XXIV–XXV] Während sie die Übertragung bereits nach vier Jahren 1929 abschloss, wird das Werk erst 1935 mit dem Wörterverzeichnis komplettiert.

Philosophiegeschichtlicher Kontext und der Arbeitsprozess von Innen

Entscheidend für die Thomasübertragung Steins ist der Kontext, der gerade in jener Zeit einen „Frühling der Neuscholastik“ markierte. [XXXIV] Nicht nur das Geleitwort Martin Grabmanns und der Briefwechsel Steins mit dem Dominikanerprovinzial und Thomasfachmann Laurentius Siemer belegen dabei das hohe Interesse der Gelehrtenwelt an der Tätigkeit Steins. [XXXV–XXXVI] Die neuscholastischen Einflüsse und Autoren öffnen ihr auch ein Feld, das in den folgenden Jahren ihre besondere Beachtung finden sollte, das der Christlichen Philosophie. [XVI und XXXVII–XXXIX] Die Ausführungen der Bearbeiter werden zu Recht nicht müde zu betonen, dass es sich bei der Steinschen Lektüre um eine phänomenologische handelt, die durch Neigung zu einer realistischen Einstellung und gleichzeitige Anerkennung der unhintergehbaren Rolle des Subjekts charakterisiert ist [XL–

XLI] und empfehlen daher die Lektüre des scholastischen Originals. [L]

Das Urteil ist bei den Bearbeitern allerdings einhellig, denn „die begrifflich klare Übersetzerin“ liefert mit der Übertragung ein Werk ab, das „auch heute noch eine Modernität, ja Klassizität der Sprache [atmet].“ [LI] Sehr erwähnenswert sind außerdem die Gedanken der Einführung zur I. Quaestio als „Labor für die Überprüfung ihrer Übersetzung.“ [LII] Die in diesem Abschnitt von Stein vorgenommenen Korrekturen und Varianten, v.a. an zentralen Begriffen aus Ontologie und Erkenntnislehre, finden sich vergleichend in einer Wortfeldanalyse wieder. [LII-LIII]

Die elf abgedruckten Rezensionen verschaffen dem Leser abschließend ein differenziertes Bild der Gelehrtenmeinungen über die Tätigkeit Steins, was zusätzlich mit Briefwechseln abgerundet wird. [LXVII-LXXV]

Kritische Blicke

Wohl kaum wird die erste gedankliche Begegnung mit Thomas für Stein, die sich um Klarheit hinsichtlich der phänomenologischen Konstitutionsproblematik bemühte, „ein im höchsten Maße irritierendes Erlebnis gewesen sein“ [anders XI], da sie sich von der transzendentalen Position Husserls abgewandt hatte und ihre realistische Einstellung in Anlehnung an Adolf Reinach, Husserls Schüler und Assistent, gerade bei Thomas vertraute Positionen fand. Deswegen wird der Zugang auch nicht nur durch die Heiligkeit des Aquinaten, sondern auch philosophisch-wissenschaftlich motiviert gewesen sein. [anders XII-XIII] Der Eindruck, dass Thomas gegenüber Husserl die Oberhand gewonnen habe [XIII], lässt sich äußerlich kaum bestreiten, jedoch bedarf ein solches Urteil noch einer eingehenden kritischen Prüfung ihrer späteren Werke.

Im Abschnitt zu den äußeren Einflüssen Steins genügt dem philosophiegeschichtlich interessierten Leser eine bloße Aufzählung leider nicht. Die Renaissance des Aquinaten, in der sein Werk nicht mehr nur als Aristotelesadaption abgetan, sondern als in eigener philosophischer Originalität geschätztes aufgenommen wurde⁵, war eine gegenläufige Bewegung zu den geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Somit ist das, „was Aristoteles für Thomas ist, [...] zur Zeit Edith Steins Thomas für die katholische Kirche: *der Philosoph*.“⁶ Rom hatte 1879 in der Enzyklika *Aeterni Patris* die Philosophie des Aquinaten zur offiziellen Denkschule der katholischen Theologie erhoben und mit Pius X. einen Kurs klarer Abgrenzung zur subjektiv orientierten Philosophie eingeschlagen („Modernismuskrise“), wobei die Neuscholastik ihr Dasein in einer „dogmatischen“ Defensivstellung führte.⁷ Dies verstand sich aber zweifach motiviert: Zum einen – als Abgrenzung – bot thomistisches Gedankengut vor dem Hintergrund „weltanschaulicher Irrwege der Neuzeit“ eine theologische Antwort u. a. auf die Religionskritik Nietzsches⁸, was der Neuscholastik als gegen den allgemeinen Strom philosophischen Denkens einen „Geruch bekenntnishafter Verteidigung“ einbrachte.⁹ Zum anderen aber – als Position – war die ontologische Orientierung nicht mehr philosophischer Relativierung preisgegeben.¹⁰ Dieser zweite Punkt korrespondierte mit der durch Husserl formulierten Wende in der Philosophie „zu den Sachen selbst.“¹¹

Die vorurteilsbehaftete Sicht der „modernen“ Denker auf die kirchliche Dogmatik widersprach der phänomenologischen Einstellung Steins.¹² Sie erblickte den Aquinaten wohl erstmals durch Erich Przywara, einen Jesuiten¹³, der von Dietrich von Hildebrand in einer Zeit auf Stein aufmerksam gemacht wurde, in der auch die Öffentlichkeit zunehmend Interesse an der Steinschen Beantwortung pädagogischer und geschlechterspezifischer Fragen gewann.¹⁴ Er stellte ihr die Aufgabe Christliche Philosophie nicht nur gläubig, sondern auch denkerisch zu durchdringen.¹⁵

Trotz Hervorhebung der gedanklichen Schnittstellen von Scholastik und Phänomenologie (Intentionalitätsproblem, Wesensforschung, Begründung der Philosophie als erste Wissenschaft) [XLI] sowie der Nähe zu Scheler [XLII] kommt die Betrachtung der philosophischen Einstellung Steins etwas zu kurz. Die mehr „augustinische Thomasdeutung“ [LVI-LXII] würde wohl ein Stück weit transparenter, wenn die Frage der Entfernung Steins von Husserl einige Jahre vor ihrer Übertragungstätigkeit mehr im Vordergrund gestanden hätte. Gelungener scheint der Einblick in den historischen Kontext des Aquinaten. [XLIII-XLVII] Biographisch wären noch Weltkriegseindrücke¹⁶ und religiöse Erfahrungen¹⁷ Steins aus jener Zeit als vorgängige Ergänzungen einzubringen, die ihr Verständnis von Glaube, Denken und Intention zur Zeit der Übertragung weiter erhellen würden.

Leider wurden die mitunter schwer zugänglichen Rezensionen nur auszugsweise abgedruckt. Eine klassische Meinung und heftige Kritik *post mortem* Steins von Josef Pieper taucht nicht auf. Er verweist nur in einer Anmerkung auf die Übertragung Steins. „Der des Urtextes unkundige Leser, der die einzige deutsche Übersetzung [...] zur Hand nimmt, [sei] übel daran“, denn er bemerkt explizit „die Husserl-Schülerin Edith Stein“ habe „den Kern gerade des grundsätzlichen ersten Artikels durchaus verfehlt [...] und zwar nicht nur in ihren Erläuterungen, sondern in der Übersetzung selbst.“¹⁸ Mit Blick auf Intention und philosophische Einstellung Steins sowie auf die Entstehung des Werkes kann man diese Kritik jedoch zurück weisen. Sie selbst dürfte wohl ihre größte Kritikerin gewesen sein, aber „vielleicht hat so ein ahnungsloser kleiner David dem Goliath zu Leib rücken müssen“, schreibt sie im Sommer 1932 an einen Vertrauten.¹⁹

Fazit

Die gelungene Einführung mit ausführlichem biographischen sowie philosophiegeschichtlichen Kontext bietet dem Leser eine hilfreiche und notwendige Grundlage zum besseren Verständnis der Steinschen Übertragung, die wiederum mittels des ausführlichen Apparates wissenschaftliches Arbeiten – im Gegensatz zur zweiten Auflage – erst ermöglicht. Besonders herauszustellen bleibt die differenzierte Betrachtung der Verflechtungen der Tätigkeit Steins mit der zeitgenössischen Thomas-Renaissance. Die ausführliche Betrachtung des lateinischen Originals und seines Autors geht auf Kosten einer detaillierteren Untersuchung der philosophischen Einstellung Steins. Die Einwände schmälern aber nicht die Leistung der Bände: Sowohl dem am Steinschen und Thomistischen Denken interessierten Forscher, als auch dem philosophiegeschichtlich interessierten Leser bietet die Neuauflage eine wichtige Grundlage sowie vielseitige Impulse für quellennahes Studium. Das Gesamturteil über die Einführung

kann ähnlich dem Gesichtsausdruck Steins auf dem Foto des Einbandes nicht eindeutig ausfallen, aber gerade durch offene Fragen angeregt wird der Philosoph weiter *in via, me' qodw*, unterwegs sein.

Anmerkungen:

- 1 EDITH STEIN, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit 1. Teil* (ESW III), Freiburg i.Br. 1952 und DIES., *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit 2. Teil* (ESW IV), Freiburg i.Br. 1955.
- 2 Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer (Direktor des Thomas-Instituts, am Philosophischen Seminar der Universität Köln), Schwerpunkt Philosophie des Mittelalters und Thomasfachmann, sowie Dr. Francesco Valerio Tommasi (Forschungsstipendiat am Lehrstuhl für Religionsphilosophie der Sapienza, Università di Roma), Forschungsschwerpunkt Verhältnis Scholastik und Moderne.
- 3 Fund des steinschen Manuskripts sowie Handexemplars mit persönlichen Korrekturen und der systematischen Erschließung des Nachlasses.
- 4 Dieser nimmt sich der Kritik Grabmanns aus dem Geleitwort an [927] und dient der Identifikation der Zitate der Autoritäten, die Thomas heranzog.
- 5 FRANCESCO VALERIO TOMMASI, „... verschiedene Sprachen reden ...“ *Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins*, in: Beate Beckmann / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, S. 107-133, III.
- 6 HILDEGARD MARIA GOSEBRINK, „Wissenschaft als Gottesdienst“. *Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein*, in: *Edith Stein Jahrbuch* 4 (1998), S. 511–530, 511.
- 7 ANDREAS UWE MÜLLER / MARIA AMATA NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Zürich 1998, S. 154.
- 8 GOSEBRINK, „Wissenschaft als Gottesdienst“, S. 511.
- 9 HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Deutsche Geschichte im Jahrzehnt 1918-1928, konzentriert im Blick auf Edith Stein*, in: Beate Beckmann / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, S. 149-170, 162.
- 10 HANNA-BARBARA GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991, S. 105.
- 11 EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (Husserliana III/1), Den Haag 1976, § 19, S. 41.
- 12 MÜLLER / NEYER, *Edith Stein*, S. 154-155.
- 13 KARL-HEINZ WIESEMANN, *Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywaras*, in: Beate Beckmann / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, S. 189-200, 189. Przywara stand Stein als Ratgeber und Stütze nicht nur für die Übertragung zur Seite, Vgl. ROMAEUS LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung* (ESW X), Freiburg 1983, S. 54f.
- 14 MARIA PETERMEIER, *Die religiöse Entwicklung Edith Steins*, in: Beate Beckmann / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, S. 171-188, 183. Zur Vortragstätigkeit: MÜLLER / NEYER, *Edith Stein*, S. 175-213.
- 15 HANNA-BARBARA GERL, *Unerbittliches Licht*, S. 25. Hier ging es darum, „die ganze Tiefe der klassischen Scholastik mit dem heutigen Geistesleben zu konfrontieren“ (ebd., S. 63).
- 16 *Edith Stein an Roman Ingarden vom 29. Oktober 1918*, in: SBB III, Brief 56, S. 110-112, hier III: „Wenn man nur schon etwas klarer sehen könnte! Man ist ja doch wie betäubt.“ Wie wichtig die Kriegserfahrungen für Stein waren, belegt auch die Seitenstärke der Kriegsjahre in der Autobiographie, LJF, S. 240-343, bes. S. 262-303.
- 17 Gemeint sind die Begegnungen mit dem Denken Reinachs während des Krieges, vgl.: *Edith Stein an Fritz Kaufmann vom 9. März 1918*, in: SBB I, 6, S. 25f., sowie die Lektüre der Autobiographie Teresas von Ávila. Religionsphilosophisch anzumerken ist der Spaziergang von Edmund Husserl, Martin Heidegger und Edith Stein im Sommer 1918, vgl.: *Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. Juni 1918*, in: SBB III, Brief 36, S. 85f., hier: 85. Zum möglichen Inhalt des Gesprächs: MÜLLER / NEYER, *Edith Stein*, S. 123f.
- 18 JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947, S. 126f., Anm. 48. Pieper geht aber noch weiter, indem er nach der Verallgemeinerung einer punktuellen Kritik zynisch gegen Grabmann bemerkt: „Sie darf sich allerdings, wie es im Vorwort heißt, für die Übertragung im ganzen auf ‚gründliche Thomaskenner‘ berufen, die ihr ‚versichert haben, daß diese Übertragung getreu sei‘ [S. XIII].“
- 19 *Edith Stein über ihre Erstübertragung an Pater Petrus Wintrath vom 12. Juni 1932*, in: Selbstbildnis in Briefen. 1916-1933, ESGA 2 (SBB I), Freiburg i.Br. 2000, Brief 206, S. 219f., hier: 220.

Besprochene Literatur:

EDITH STEIN, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 23/24, Übersetzungen III, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2008.

Band 23: ISBN 978-3-451-27393-3, 576 Seiten, € [D] 50,-;

Band 24: ISBN 978-3-451-27394-0, 472 Seiten, € [D] 47,-; 5 Ill.

Ute Gahlings, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (2006)

ANNA MARIA MARTINI, M.A.

Mit ihrer Habilitationsschrift im Fach Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt legt Ute Gahlings eine umfassende phänomenologische Leib-Analyse vor, die sich erstmals in diesem Umfang mit dem Thema Geschlechtlichkeit auseinandersetzt und dabei insbesondere den weiblichen Leib in den Blick nimmt. Ihr Ziel ist es, einen Beitrag zur noch verhältnismäßig jungen Leibphänomenologie und zur Geschlechteranthropologie zu leisten. Dabei kommt insbe-

sondere die weibliche Sicht zum Tragen und zur Sprache. „Ausgehend von dem philosophiehistorischen und methodologisch-systematischen Problem, dass es zwar eine breit entwickelte Leibphänomenologie gibt, in ihr aber die Geschlechter- und Lebensalterdifferenz kaum eine Rolle spielt, soll mit vorliegender Arbeit eine dringend benötigte Ergänzung vorgenommen werden, indem verstärkt weibliche Perspektiven Einlass in die Diskussion finden.“ (18)*

Das Buch ist in drei große Kapitel unterteilt. In einem ersten Teil werden die phänomenologischen und gender-theoretischen Grundlagen einer Leib- und Geschlechter-Theorie erarbeitet. Dazu weist sie zunächst auf etymologische Ursprünge des Wortes „Leib“ und auf dessen Verwandtschaft mit dem Begriff „Leben“ in der deutschen Sprache hin. Sie differenziert ihn – auch im Blick auf die abendländische philosophisch-theologische Tradition – vom Begriff des „Körpers“ und macht damit auf den cartesianischen Substanz-Dualismus aufmerksam, der wesentlich mit dazu geführt habe, dass der Begriff „Leib“ immer mehr verdrängt wurde. (21ff.) Eine Folge davon sei, „dass sich die materialistische Vorstellung vom Körper als Objekt unter Objekten“ durchgesetzt habe. (25) Gahlings zeichnet nun in groben Zügen die Geistesgeschichte der Leib-Philosophie nach, deren Beginn sie im 19. Jahrhundert ansiedelt. Dabei erwähnt sie unter anderem Philosophen wie Hegel, Schopenhauer und Nietzsche als „Vorläufer“ einer Leib-Philosophie und Edith Stein als die eigentliche „Pionierin“ der Leibphänomenologie. (25ff.) Sie ist laut Gahlings auch als Pionierin der Geschlechter-Theorie zu betrachten, „ohne freilich eine Philosophie der Geschlechter systematisch auszuarbeiten.“ (45) Im Rekurs auf die französische Leibphänomenologie (insbesondere Sartre und Merleau-Ponty) und unter Bezugnahme auf Simone de Beauvoir, die die Leibphänomenologie für ihre Geschlechter-Theorie fruchtbar machte, spannt Gahlings auch von dieser Seite her den Bogen ihrer Arbeit hin zur neueren Phänomenologie des Leibes (z. B. Schmitz, Waldenfels) zur Grundlegung ihrer Theorie. (60-80) Im Zusammenhang mit den phänomenologischen Grundlagen beleuchtet Gahlings den Einfluss des Feminismus, dem sie wesentliche Bedeutung bei der Entstehung einer modernen Geschlechteranthropologie beimisst. Verbindungen zwischen Phänomenologie und Feminismus weist sie insbesondere für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nach. (83ff.) Ein zweiter Strang ihrer theoretischen Basis ist die Betrachtung der Gender-Theorie (Butler u. a.), die das Phänomen der Geschlechtlichkeit im Zuge der feministischen Debatten erneut und verstärkt in den Blick gerückt hat. Damit stehen für Gahlings Geschlecht und Leib(-Körper) als notwendig zusammengehörende und gemeinsam zu untersuchende Phänomene im Raum. Sie arbeitet dabei mit dem Begriff des geschlechtlichen Leibes. (104ff.) Indem Gahlings nun in einem dritten Punkt noch besonders auf die zeitliche Struktur des leiblichen Daseins eingeht, macht sie auf die Prozessualität und Kontextualität von Leiblichkeit (und damit Geschlechtlichkeit) aufmerksam, die bei der Betrachtung leiblich-körperlicher Erfahrung unbedingt mit zu berücksichtigen und zu erörtern sind.

Insgesamt schafft Gahlings mit ihrer theoretischen Hinführung, die sehr ausführlich, fundiert und mit vielen Quellenangaben ausgestattet ist, eine gute Basis für ihr eigentliches Anliegen: nämlich eine Phänomenologie spezifisch weiblicher Leiberfahrungen zu erarbeiten. Dies tut sie in einem zweiten und in einem dritten großen Kapitel. Diese beiden Teile bilden – auch vom Seitenumfang her – den Hauptinhalt des Buches. Im zweiten Teil entwirft Gahlings eine umfassende „Topographie des weiblichen Leibes“ und bedient sich bei der Untersuchung des Begriffes der „Leibesinseln“ (in Anlehnung an Schmitz). (145) Sie unterzieht jede Leibesregion einer Einzelanalyse – sofern diese als „Insel“ speziell erfahrbar ist – und

stellt sie in den Zusammenhang der gesamt-leiblichen Erfahrung. Sie kommt zu folgendem Schluss: „Es dürfte deutlich geworden sein, dass der weibliche Leib in vielfältigen Erfahrungen von jeweils anderen Regungen und Sensationen betroffen ist, die sich entweder auf einzelne Leibesregionen [...] beziehen und von dort aus das Erleben des ganzen Leibes bestimmen und/oder im integrierenden Verbund der Leibesinseln untereinander. In beiden Fällen ist von einer Responsivität einzelner Zonen auszugehen, die aber immer auch auf den Leib als Ganzen bezogen ist.“ (205) Gahlings beschränkt sich allerdings nicht auf die Beschreibung der Erfahrung bestimmter „Orte“ des Leibes und deren Zusammenspiel im Erleben, sondern erörtert auch Vollzüge/Vorgänge und Zustände (z. B. das Erleben von Festem und Flüssigem) an bestimmten Körperstellen, die speziell am/im weiblichen Organismus erfahrbar sind. (209ff. bzw. 226ff.) Sie legt damit erstmals eine umfassende Analyse des weiblichen Leibes, wie er *als solcher* erfahrbar ist, vor. Gahlings vertieft und erweitert die Einzelanalysen im dritten Teil ihrer Arbeit und widmet ihnen jeweils ausführliche Teilkapitel, wobei sie versucht, jedes Detail zu berücksichtigen und durch den phänomenologischen Blick zu erhellen. Das ist meines Erachtens auch das große Verdienst des Buches, dass hier tatsächlich – im phänomenologisch strengen Sinne – von der Erfahrungs- und Lebenswelt ausgegangen wird und mutig jedes körperlich-leibliche Erlebnis der Frau beschrieben wird. In ihrem Schlusskapitel „Die Sorge um den weiblichen Leib“ deutet Gahlings noch einmal die Intention ihrer Arbeit an: „In dieser Arbeit sollte u. a. gezeigt werden, dass die Frauenfrage bzw. die geteilten Probleme der weiblichen Bevölkerung sich gerade heute neu stellen, wenn weibliche Identität an den Achsen von Körper, Leib, Biographie und Diskurs nachbuchstabiert wird.“ (665)

Anmerkungen

- * Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (UTE GAHLINGS, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg/ München 2006) in Klammern ausgewiesen.

Besprochene Literatur:

UTE GAHLINGS, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (Neue Phänomenologie, hg. v. d. Gesellschaft für Neue Phänomenologie, Bd. 7), Freiburg i.Br. (Karl Alber Verlag) 2006, 701 S., ISBN: 3495481737, 55,00 Euro.



III. TAGUNGSBERICHTE

Europäische Menschenbilder.

Eine Internationale Tagung am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft fragt nach dem was Menschsein ausmacht. (Dresden, 10.-12. April 2008)

THOMAS BROSE

„Wenn wir es innerhalb von zehn Jahren nicht schaffen, Europa eine Seele zu geben, eine Spiritualität und einen Inhalt, dann ist das Spiel aus.“, hat Jacques Delors der Europäischen Union in den neunziger Jahren ins Stammbuch geschrieben. Dass er Recht behalten sollte, zeigte spätestens das schallende „Non“ und „Nee“, mit dem Franzosen und Niederländer den Ratifizierungsprozess des EU-Vertrags über eine europäische Verfassung kräftig gegen die Wand fahren ließen. Mittlerweile, hat es den Anschein, gelingt es der lange vernachlässigten europäischen Seele – jenseits von Fangquoten und Flächenstillegungen – ihre Vitalität unter Beweis zu stellen: so exemplarisch bei der großangelegten Tagung *Europäische Menschenbilder*, die vom 10.-12. April am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden stattfand. Farbe, Vielfalt und Vitalität des Kontinents wurden dabei – tatkräftig unterstützt von der Bosch Stiftung – von 40 Referenten, Philosophen, Theologen, Politologen, Historikern und Sozialwissenschaftlern, Frauen und Männern aus 18 Nationen und von 23 Universitäten unter Beweis gestellt.

Was ist Europa? Der ernsthafte Europäer, scheint es, redet gern nüchtern-pragmatisch über einen quotierten Kontinent, der vor allem aus ökonomischen, juristischen und sozialen Einzelproblemen besteht. Eine Seele, die das Ganze belebt und bewegt, so Karl Lenz, Prorektor für Bildung der TU, gelange dabei gar nicht erst in den Blick. Bereits in ihrer Begrüßung glückte es dagegen der Dresdner Lehrstuhlinhaberin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz – gemeinsam mit Hans Rainer Sepp (Prag) und Christoph Böhr (Trier) Initiatorin des ambitionierten Treffens – mit dem Hinweis, dass „Europa“ gar keine Eigenkreation sei, sondern sich einer semitischen Perspektive („erev“ = „Abend“) verdanke, „abendländische“ Horizonte zu öffnen. Eine phönizische Königstochter, in die Fremde entführt von einem Stier, ein „Mythos von Liebe und Gewalt“, markiert den Anfang. Aber, so die Religionsphilosophin: Es reiche nicht, den Kontinent bloß zum „Gegenstand musealer Geschichte zu machen“. Vielmehr komme alles darauf an, „Tradition neu anzueignen und für künftige wissenschaftliche und politische Praxis zu öffnen“ – wie solch eine Öffnung aussehen könnte, davon vermittelte die Tagung mit ihrem Schwerpunkt „Philosophischer Anthropologie“ eine eindringliche Vorstellung.

Von Theodor Heuss stammt das Wort: Europa sei geistig gegründet auf drei Hügeln: dem Kapitol, der Akropolis und Golgatha. Römisches Recht, griechische Philosophie und die christliche Botschaft bildeten sein bleibendes Fundament. Allerdings stand nach dem Eröffnungsvortrag des Philosophen Jan Sokol, Erstunterzeichner der Charta 77, späterer Bildungsminister und tschechischer Präsidentschaftskandidat,

sowie vieler Statements von Wissenschaftlern aus Polen, der Ukraine, Weißrussland, Lettland und der Slowakei plötzlich die Frage im Raum: Wird der slawische Beitrag zum Werden Europas bisher nicht sträflich vernachlässigt? Und war es nicht gerade der polnische Phänomenologe Karol Wojtyła, der spätere Johannes Paul II., der die „Vision eines grenzenlosen Europa“ – so Christoph Böhr – für das 21. Jahrhundert vorgedacht und maßgeblich mitgestaltet hat? Sokol jedenfalls plädierte für die Zulassung gleichberechtigter Perspektiven, etwa indem man sich vor Augen führe, dass Slawen („Slowa“ = „Wort“) sich gegenüber ihren deutschen Nachbarn, den Nemzi (den „Stummen“), jahrhundertlang wie Griechen gegenüber Barbaren gefühlt hätten.

Die Biografie Europas bleibt geprägt von Spaltung, Kampf und Krieg. Angesichts der Existenz von Minderheiten, so der Stuttgarter Historiker Joachim Rogall („Regionale Minderheiten im deutsch-polnischen Grenzgebiet“) gehe es aber darum, Europa als Hort der Einheit in Vielfalt zu begreifen und sich dabei, wie der Kiewer Philosoph Vakhantang Kebuladze angesichts des Endes der Sowjetunion deutlich machte, einer „phänomenologisch-verstehenden Topographie des Fremden“ zu bedienen. Trotz aller nietzscheanischen Kritik, so Ludger Hagedorn, in Prag lehrender deutscher Philosoph, bleibe in der Begegnung mit dem Andern die Hoffnung auf die grenzüberwindende Kraft des Christentums eine befreiende Perspektive.

Dass sich Europa als Kontinent der Toleranz auf ein verbindendes Fundament griechischer Philosophie, christlichen Glaubens und aufklärerischer Vernunft zu stützen vermag, rückten die Vorträge von Michele Nicoletti (Trient), Ion Corpoeu (Klausenburg) sowie Thomas Sören Hoffmann (Bonn) als Substanz „Europäischer Menschenbilder“ eindrucksvoll in den Mittelpunkt der Diskussion. „Zu den unverfügbaren Bedingungen des Menschseins gehöre vor allen das, was die Bibel ‚Geschöpflichkeit‘ nennt.“, so wegweisend der praktische Philosoph Thomas Rentsch (Dresden). Grundsätzlich damit verbunden sei die christlich-abendländische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen, die eine reine „Nutzenkultur“ (Walter Schweidler, Bochum) ausschließe und – konkret gesellschaftlich – imperialer Fremdbestimmung (Olga Shparaga, Vilnius) und geschlechtsspezifischer Diskriminierung (Yvanka Raynova, Sofia/Simone Moser, Wien) zutiefst widerspreche. Im Feuer von Kritik und Gegenkritik habe sich, wie Johannes Rohbeck, Philosophie-Didaktiker und praktischer Philosoph (Dresden) analysierte, vor allem im 18. Jahrhundert die Überzeugung herauskristallisiert, dass die „Wissenschaft vom Menschen“ jenes Kraft-



zentrum darstelle, in dem sich die Zukunft von Individuum und Gesellschaft entscheide. Schließlich, so Christoph Böhr, sei es Kant im Zeitalter der Aufklärung als philosophischer Übersetzer des biblischen Menschenbildes gelungen, den Kern europäisch-abendländischer Identität, weit mehr als ein kulturhistorisches Phänomen, bleibend zu fassen: „im Begriff unantastbarer Menschenwürde“.

Dass Menschsein sich niemals in eigener Leistung erschöpfe, sondern stets auf humane Solidarität und unverdiente Gnade angewiesen sei, machte schließlich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in ihrem Vortrag „Zu einer europäischen Kultur der Vergebung. Von Derrida zu Leo Schestow“ deutlich; sie übte damit den Brückenschlag zwischen westlicher und östlicher europäischer Welt – ein Denkweg aufeinander zu, der

„Differenzen nicht negiert“, so der Erfurter Theologe Michael Gabel.

„Was also ist der Mensch?“ Angesichts vielfältiger politisch-ethischer und sozialer Herausforderungen beginne Europa zu begreifen, so der Prager Philosoph Hans Rainer Sepp als Impulsgeber und Schlussredner der Tagung, „dass dies heute unsere Schicksalsfrage ist.“ Wie hier nur anzudeuten, diene die Dresdner Konferenz dazu, dem schwerfälligen europäischen Körper neuen Lebensatem einzuhauchen – und viele Studierende waren als aufbruchsfreudige Zeitgenossen gekommen, um sich davon bewegen zu lassen. Dass die Existenz des einladenden Lehrstuhls für Religionsphilosophie trotz imponierender Leistungen derzeit selbst zur Disposition steht, zeigt aber eindringlich: Europas Seele bleibt gefährdet.

Tagungsvorschau

„Europa und seine Anderen.“

Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner“

Internationale Tagung an der TU Dresden vom
9. bis 12. Juni 2009. In Zusammenarbeit mit dem
Józef Tischner-Institut Kraków

1. Tagungsziel

Die Tagung konkretisiert die Thematik der vorangegangenen Tagung „Europäische Menschenbilder“ (TU Dresden, 10.-12. April 2008) hinsichtlich eines für eine Philosophische Europa-Forschung grundlegenden Themenbereichs: des in sich selbst differenten Fragens nach dem Anderen (ethnisch, religiös, philosophisch, politisch) im Spiegel europäischer Vordenker des 20. Jahrhunderts.

2. Gegenstand der Tagung

Dass Europa sozial, politisch und kulturell gesehen ein heterogenes, spannungsreiches Gebilde darstellt, muss nicht eigens betont werden. Seine Spannungen beschworen jedoch nicht nur Untergänge herauf, sie brachten auch – wenngleich um einen hohen Preis errungene – positive Entwicklungen mit sich. Das 20. Jahrhundert mit all seinen Schrecken hat es nicht verhindern können, dass ehemals Verfeindete sich einander wieder nähern, dass Geknechtete mit ihren Unterdrückern sprechen, ja dass sogar diejenigen, denen jegliches Recht auf Leben abgesprochen wurde, auf ihre ehemaligen Peiniger zugehen. Leicht wird vergessen, dass Bewährungen in Konfliktsituationen trotz gegenwärtiger Verheerungen die Chance besitzen, eine Besserung der Lebensverhältnisse aller Beteiligten herbeizuführen. Dennoch mögen solche Spannungen und ihre Lösungen nur Epiphänomene sein, die auf etwas verweisen, das sich in ihnen mit immer neuer Dringlichkeit meldet und stets eine Herausforderung bleiben wird, da es unhintergebar ist und alles Leben und Handeln des Einzelnen wie ein Schatten begleitet: das Rätsel des Anderen. Über Gemeinsamkeit vertieft nachzudenken und Wege zu weisen, durch Erkennen und Anerkennen des Anderen Möglichkeiten einer nicht-repressiven Gemeinschaftsform zu erschließen, ist ein charakteristisches Merkmal europäischen Denkens vor dem Hintergrund der Verwüstungen, die insbe-



sondere die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts und ihre unmittelbaren Vorläufer hinterließen. Europa im 20. Jahrhundert – das ist auch die Geschichte eines Denkens von und eines Umgangs mit Alterität; die Geschichte dieses Denkens ist selbst der Versuch, mit der Problematik von Identität und Differenz und dem Problem des Anderen zurechtzukommen. Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts, die in verschiedenen Teilen Europas ihre kulturellen Wurzeln besitzen, haben an solchem Denken wesentlichen Anteil.

Drei von ihnen – Edith Stein (1891-1942), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Józef Tischner (1931-2000) – weisen eine Biographie auf, in denen sich das vergangene Jahrhundert spiegelt und bricht. Alle drei wurden ihr Leben lang mit dem Anderssein in Europa konfrontiert. Für die junge Edith Stein war zunächst das Christentum das Andere, das ihr bis dahin entworfenenes Lebenskonzept nicht vorsah; schließlich stigmatisierte sie der Nationalsozialismus als anders – als Jüdin wie aber auch als Christin, bevor sie nach Auschwitz deportiert wurde. Der gebürtige litauische Jude Emmanuel Lévinas verließ früh seine Heimat, durchquerte halb Europa, um schließlich im Westen anzukommen; als naturalisierter Franzose kämpfte er im Zweiten Weltkrieg, bevor er an der Sorbonne seine philosophische Tätigkeit entfaltete. Stehen die Namen von Stein und Lévinas symptomatisch für die europäische Zeit der Weltkriege und ihre ‚Zwischenkriegszeit‘, so der Name Tischners für die Nachkriegszeit des ideologisch und politisch geteilten Europa. Der Pole Tischner, katholischer Priester in Krakau, gehörte von Anfang an einer Gruppe von Intellektuellen an, die sich als „Andere“ im eigenen Staat gegen das

herrschende sozialistische Regime wandten und das Konzept der Solidarność entwickelten.

Somit ist es nicht Zufall, dass Stein, Lévinas und Tischner den Anderen in das Zentrum ihres Denkens stellten: Stein schon mit ihrer inmitten des Ersten Weltkriegs bei Husserl verteidigten Dissertation Zum Problem der Einfühlung, gefolgt von einer sozialtheoretischen Studie zum Wesen des Staats; Lévinas vor allem mit seinen großangelegten Arbeiten zur Theorie des Anderen in *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* und *De Dieu qui vient à l'idée*; und Tischner mit seinem – an Lévinas anschließenden und diesen fortführenden – Versuch, zwischenmenschliches Leben als eine eigentümliche Form des Dramatischen zu begreifen (*Filozofia dramatu* / Das menschliche Drama). Das Bemerkenswerte bei allen drei Denkern ist, dass die Problematik des Anderen in den unterschiedlichen lebensweltlichen Kontexten ihrer Autoren gründet und darüber hinaus sowohl in einem Kontext neu gewonnener Auffassungen vom personalen Sein des Menschen sozialtheoretisch untermauert wie auch im Sein des Absoluten verankert wird.

Hier stellen sich vor allem zwei Fragen: 1. Welche Auffassungen vom Anderen haben sich in unterschiedlichen Lebens- und Denktraditionen Europas im 20. Jahrhundert entwickelt, und worin bestehen Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede? 2. Welche unterschiedlichen Weisen der theoretischen Erfassungen wurden – auf der Grundlage des ersteren – ausgebildet, um den Anderen zum Thema zu machen? Um diese Frage zu behandeln, ist eine Reflexion gefordert, die auch die differente Art und Weise, mit dem Anderen sowohl lebensweltlich wie auch wissenschaftlich umzugehen, aufzeigt.

Stein – Lévinas – Tischner: Alle drei entstammen derselben philosophischen Herkunft, der phänomenologischen Philosophie. Bisher wurde aber weder der Versuch unternommen, das sozialtheoretische Konzept dieser drei Denker vergleichend und integral zu betrachten noch gar ihr Denken als eine besondere Form der Selbstvergewisserung des europäischen Geistes in den Zeiten seines Niedergangs und versuchten Wiederaufstiegs zu analysieren.

Drei Grundthemen

Das Tagungsvorhaben widmet sich somit vor allem diesen drei Grundthemen:

1. Phänomenologie und Ontologie:

Welches ist die methodische Grundlage für ein Fragen nach dem Anderen vor dem Hintergrund europäischer Entwicklungen des 20. Jahrhunderts?

2. Das theoretische Konzept des Anderen:

Lässt sich ein integraler Ansatz erarbeiten, der das auf der Grundlage differenter kultureller Erbschaften erfolgte Denken des Anderen nicht nivelliert, sondern in einen produktiven Zusammenhang stellt?

3. Der praktische Ertrag für die Gegenwart:

Welches sind die daraus sich ergebenden Konsequenzen für eine europäische sozialpolitische Praxis des 21. Jahrhunderts?

Tagungsort

Vortragssaal der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, (SLUB, Zellescher Weg 18, 01069 Dresden).

Tagungsprogramm

Dienstag, 09. 06. 2009

TAGUNGSABSCHNITT A: ERÖFFNUNG

16:00 Uhr: Begrüßung und Grußworte

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

Dr. Thomas Bürger, Direktor der SLUB.

Stanislaw Tillich, Ministerpräsident des Freistaats Sachsen.

Prof. Dr. Karl Lenz, Vizerektor für Bildung der TU Dresden.

Prof. Dr. Christian Schwarke, Dekan der Philosophischen Fakultät der TU Dresden.

Es musiziert Albrecht Voigt, Dresden, Klarinette, mit Klavierbegleitung.

16:45 – 18:30 Uhr: Eröffnungsvorträge

Angela Ales Bello, Edith Steins theoretische Beiträge zu einem neuen Aufbau Europas.

Walter Schweidler, Der Andere als Grund und Grenze des Denkens.

19:00 Uhr: Empfang der Vortragenden in der Staatskanzlei Dresden.

Mittwoch, 10. 06. 2009

TAGUNGSABSCHNITT B: EDITH STEIN

9:00 – 10:30 Uhr:

Beate Beckmann-Zöllner: „Wenn Gott ins Denken einfällt.“ Gotteserweise im phänomenologischen Ansatz Edith Steins.

Peter Volek, Der freie Akt und der Andere bei E. Stein.

11:00 – 12:30 Uhr:

Urbano Ferrer, Individualität und Solidarität bei Edith Stein.

Wolfgang Rieß, Der Andere im Selbst. Edith Steins innerer Weg zur Gemeinschaft.

14:00 – 15:30 Uhr:

Mette Lebeck, Stein's Value Theory and its Importance for her Conception of the State.

Michele Nicoletti, Der Andere im sozialpolitischen Denken Edith Steins.

16:00 – 17:30 Uhr:

Gian Maria Raimondi, Die Vollendung der Person durch die intentionale Richtung. Die Einfühlung als Konstruktion der Erkenntnis.

Marcus Knap, Personalität und Leiblichkeit als Voraussetzung für zugelassenes Anderssein. Nachdenken in den Spuren Edith Steins.

TAGUNGSABSCHNITT C: EMMANUEL LÉVINAS

18:00 – 19:30 Uhr:

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, „Von andersher zu beziehende Fülle“. Ein phänomenologischer Blickwechsel zwischen Edith Stein und Emmanuel Lévinas.

Thomas Wiemer, Schwierige Freiheit, beunruhigtes Denken. Emmanuel Lévinas' Humanismus des anderen Menschen.

Donnerstag, 11. 06. 2009

9:00 – 10:30 Uhr:

Cristian Ciocan, Lévinas and the Problem of the Embodiment.

Tatiana Shchyttsova, Inkarniertes Denken. Zur ethischen Implikation der Elternschaft bei Lévinas.

11:00 – 12:30 Uhr:

Karel Novotný, Zur Phänomenalität des Anderen.

René Kaufmann, Verletzlichkeit und Frieden.

TAGUNGSABSCHNITT D: JÓZEF TISCHNER

14:00 – 15:30 Uhr:

Michael Staudigl, Der Andere, die Anderen und das Selbst. Zu einer Phänomenologie des Politischen nach Lévinas und Tischner.

Ludger Hagedorn, Über Wahrheit und Lüge im wieder moralischen Sinne. Ihre dramatische Auslegung bei Józef Tischner.

16:00 – 17:30 Uhr:

Zbigniew Stawrowski, Das andere (dunklere) Gesicht des Anderen. Adam Hernas, J. Tischner's and E. Levinas's Concept of World which Needs to be Rescued. The Other in the Perspective of Betrayal, the Other in the Perspective of Homicide.

Rembert Schleicher, „Gewissensforschung“ – Zum letzten Traktat Józef Tischners.

18:00 – 19:30 Uhr:

Enrico Sperfeld, Arbeit mit Anderen, für Andere, von Anderen. Tischners Ethik der Solidarität als Philosophie der Begegnung.

Christoph Böhr, Der Mensch in der Begegnung mit dem Anderen. Eine Bemerkung zu Karol Wojtyła und Józef Tischner.

Hans Rainer Sepp, Europa: Alterität im Plural?.

Freitag, 12. 06. 2009

TAGUNGSABSCHNITT E: JUNGE FORSCHUNG ZU EDITH STEIN

9:00 – 11:00 Uhr:

Christof Betschart OCD, Edith Steins Verständnis der Seele in ihrem Frühwerk.

Martin Hähnel, Analyse des Problembegriffs der Konstitution anhand von Edith Steins Philosophie der Person.

Milena Brentari, Das inter der Intersubjektivität. Edith Steins „Empathie“ oder Niklas Luhmanns „Kommunikation“?

Jin Yu, Scheler and Stein on Empathy.

11:15 – 12:45 Uhr:

Susan Gottlöber, Das Fremde im Eigenen – Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Identität. Edith Stein und Simone Weil im Vergleich.

Lidia Ripamonti, Geborgenheit statt Geworfenheit. Edith Steins Kritik an Martin Heidegger.

René Raschke, Edith Stein – ander(e)s sehen.

13:00 – 13:30 Uhr:

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Manuel Herder, Vorstellung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) in 26 Bänden (2000-2010).

Ansprechpartner:

Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (TU Dresden - Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft, 01062 Dresden)

Tel.: +49 351 463 - 32689; Fax.: +49 351 463 - 37051

E-Mail: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de

Veranstalter:

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft, TU Dresden).

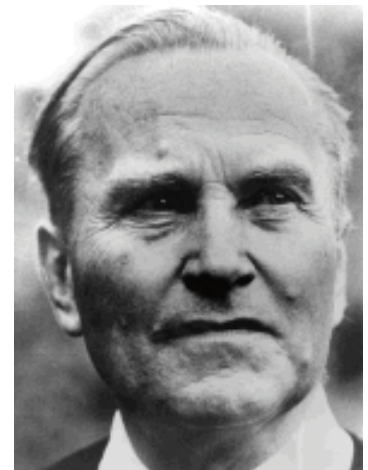
Prof. Dr. Hans Rainer Sepp (Karls-Universität Prag)

Schirmherrschaft:

Stanislaw Tillich, Ministerpräsident des Freistaates Sachsen.

Förderer: Robert-Bosch-Stiftung

Kinderbetreuung: Eine Kinderbetreuung ist in Zusammenarbeit mit der Initiative „Campus mit Kind“ in unmittelbarer Nähe des Hörsaalzentrums möglich. Bitte wenden Sie sich bei Bedarf an das Tagungsbüro.



IV. ZUM LEHRSTUHL

Zur Phänomenologie der Gabe bei Jan Patočka.

Reflexionen zum Oberseminar in Prag WS 07/08

SUSAN GOTTLÖBER M.A.

*„Omne datum optimum
et omne donum perfectum
desursum est
descendens a patre luminum“¹
(Jak 1,17)*

In der menschlichen Lebenswelt existieren Phänomene, die sich am besten als Grunderfahrungen oder Urphänomene des Daseins charakterisieren lassen. Solche Grund- oder Urphänomene begrifflich fassbar zu machen, ist schon immer ein, wenn nicht sogar *das* Anliegen der Philosophie gewesen,

wobei sich gerade die abendländische Philosophie dadurch auszeichnet, eine solche rationale Erschließbarkeit mit allen Mitteln zu betreiben und zugleich das Wesen der *ratio* selbst aus dem Raum des Unbewussten ins Bewusste zu heben.

Eine derartige Urerfahrung liegt zweifelsohne auch in dem Phänomen der Gabe vor. Von ihm aus erschließt sich ein grundlegender Zug menschlichen (Da)Seins. Schon Heraklit begreift den Geschenkcharakter des Seins vom *Logos* her als werthafte Selbstmitteilung.²

Kaum ein Denker des 20. Jahrhunderts hat diese gesamte Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte derart

intensiv reflektiert wie der tschechische Philosoph und Phänomenologe Jan Patočka (1907-1977). Im Zentrum seines Denkens stand dabei vor allem eines: die Vernunft und ihre zunehmende Problematisierung im Zuge der immer zentraler werdenden Stellung, welche die *ratio* für das abendländische Denken einnahm. Patočka, der wohl bedeutendste Vertreter der phänomenologischen Bewegung der ehemaligen Tschechoslowakei, war ein aufmerksamer Schüler Husserls. Neben der Begegnung mit Husserl in Freiburg prägte auch Heidegger sein Denken entscheidend und rückte die Phänomenologie ins Zentrum seines Philosophierens. Die Krisis- und Lebensweltproblematik bei Husserl spielen in seinem Denken fortan eine ebenso große Rolle wie die Daseinsanalytik Heideggers. Aber Patočka war kein weltabgewandter Denker, sondern erlebte sehr intensiv die Geschichte seiner Zeit als einen Wechsel der verschiedensten Ideologien und Zusammenbrüche. Immer wieder Opfer der freiheitsfeindlichen Systeme, geriet er als einer der Unterzeichner der Charta 77 endgültig in das Schussfeld der kommunistischen Machthaber und starb noch im selben Jahr an den Folgen eines Verhörs in Prag.

Seine präzisen und dabei äußerst kritischen Analysen europäischer Geistesgeschichte, wie er sie schon seiner Habilitationsschrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*³ durchführt, zeigen, dass er sich nicht nur als politischer, sondern vor allen Dingen auch als europäischer Denker versteht. Die immer wieder aufgenommenen umfangreichen Untersuchungen zu diesem Thema standen dabei in erster Linie unter der Vorgabe nachzuzeichnen, wie es zu der heutigen geistigen Gestalt Europas gekommen ist. Patočka legt drei zentrale Quellen der geistigen Entwicklung Europas frei: Antike, Christentum und Aufklärung. Von diesem Fundament ausgehend zeichnet er die Dynamik eines destruktiven Rationalismus nach, in dem er die Hauptursache für die großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts sieht. Zwei Weltkriege und zwei totalitäre Systeme brachten ihn zu der Überzeugung, dass eine sich ihrer eigenen Grenzen und Vorgaben nicht mehr bewusste Vernunft nicht nur selbst zum Scheitern verurteilt sei, sondern letztlich auch die gesamte geschichtliche Entwicklung mit in den Abgrund ziehen könne.

Diese Überzeugung erfahren wir als den Grundtenor von Patočkas Denken, wie er auch in den an die *natürliche Welt* anknüpfenden *Ketzerischen Essays*⁴ deutlich wird, in denen Patočka eine phänomenologische Geschichtsphilosophie zu verwirklichen sucht. Zentrales Anliegen ist es hier, eine Seins- und Sinnvorgabe aufzuzeigen, die mit Hilfe einer asubjektiven Phänomenologie freigelegt werden könne. Trotz der großen Verehrung, die der Husserlschüler zeitlebens seinem Lehrer entgegenbrachte, verdankt Patočka der Daseinsanalyse Heideggers und der darin zentralen onto-logischen Differenz ein wichtiges Argument gegen Husserl.⁵ Patočka wirft Husserl vor, sein Vorhaben, die Phänomenologie als *prima philosophia* zu etablieren, schlafe fehl, weil sein Ansatz noch unverarbeitete subjektivistische Annahmen Brentanos enthalte. Ein derartiges Festhalten am brentanoschen Dogma eines originären Zugangs zum Psychischen kann aber nur zu einem Phänomenbegriff führen, der selbst ein Korrelat subjektiver Verläufe ist und damit nicht als eine auf der Basis wissenschaftlicher Grundlagen entwickelte asubjektive letzte Erkenntnisbegründung dienen kann.

Patočka meint nun seinerseits, zu einem asubjektiven Phänomenbegriff zu gelangen, indem er über die Vorgabe von Sein und Sinn die Gabe thematisiert unmittelbar mit einschließt: Die Relation von Seindem/Relativem und Sein/Absolutem erweist sich, wie schon in der *relatio rationis* von Thomas von Aquin formuliert, als ein einseitiger Fundierungszusammenhang. Daraus folgt: Nicht ich gebe der Wirklichkeit Sinn, sondern ich finde mich immer schon in einer Grundebene vor, die ihrerseits mein Seins- und Sinnverständnis bestimmt. Patočka bezeichnet diese vorgegebene Ebene als die Phänomenalebene oder das phänomenale Feld. Anders als alles Seiende ist sie mir jedoch nicht mehr rational erschließbar. Zwar ist mir noch mein Leib-Ich als Zentrum der Perspektive präsent, von dem aus ich Welt erschließe, aber es ist *mir* nicht gegeben und kann deshalb auch nicht subjektiv erfasst werden. Um einen von Erich Fromm geprägten Ausdruck in etwas anderer Weise wieder aufzunehmen: Haben ist nicht Sein, das über Reflexion ins Bewusstsein Gehobene kein unmittelbares Erleben mehr.

Genau hier kann auch eine fundamentale Rationalitätskritik ansetzen. Patočka liest die europäische geistesgeschichtliche Stoßrichtung als einen auf die Spitze getriebenen Rationalismus, der nichts anderes darstellt als eine Überfrachtung der Vernunft, von der gefordert wird, ihre Bezugnahme auf Sinn- und Seinsvorgaben außer Kraft zu setzen. Die damit verbundene Annahme einer vollkommenen Autonomie muss auch davon ausgehen, dass es keine „weißen Flecken“ mehr gibt, d. h. alles der rationalen Reflexion zugänglich ist. Diese in letzter Konsequenz destruktive Entwicklung beginnt Patočka zufolge schon in der Renaissance und erfährt in der Nihilismusproblematik nur ihren letzten Ausdruck und Höhepunkt: Eine sich selbst setzende Vernunft, die ihre eigenen Grenzen aus dem Blick verloren hat, muss sich in Selbstwidersprüchlichkeiten verstricken. Die einzige logische Konsequenz ist eine Bejahung des Chaos und der Sinnlosigkeit des Daseins, die schließlich zur Selbstvernichtung führt.

Nun ist Patočka keinesfalls ein radikaler Vernunftkritiker. Im Gegenteil: Er vertritt die auf den ersten Blick paradox anmutende Position, dass die Krise des Rationalismus allein durch die Vernunft wieder gelöst werden könne. Eine Auflösung der scheinbaren Paradoxie ist zugleich die Lösung der Krise selbst: Die Vernunft muss erkennen, dass der Grund ihrer selbst nicht mehr im Rationalen zu suchen sei, sondern seine Wurzel außerhalb habe⁶ – für Patočka liegt sie im phänomenalen Feld. Der Fehler des Rationalismus liege nun darin, diese Verdanktheit nicht mehr mit in den Blick zu nehmen und die ontologische Differenz, die nicht nur eine Seins-, sondern auch eine Sinndifferenz ist, zu verkennen. Absolutes und Relatives, Sinn und Zweck werden gleichgesetzt.

Mit dieser These der Sinnvorgabe (die aus der Seinsvorgabe abgeleitet wird) steht und fällt die gesamte Phänomenologie Patočkas. Ein sich selbst sinngebender Mensch, wie wir ihn bei Nietzsche im schaffenden Menschen finden, oder eine Sinnvorgabe über Zwecklichkeit, wie in deterministischen und biologistischen Ansätzen, hat bei Patočka keinen Raum. Wer ihm bis zu diesem Punkt folgen kann, sieht auch die Schaltstelle, an der Phänomenologie und Politik miteinander verknüpft werden müssen: Denn wer sich selbst als Abso-lutes, d. h. Losgelöstes begreift, der verliert seine Bindung und Öffnung nach außen. Dabei ist es zunächst völlig unbedeutend,

ob diese Abgeschlossenheit denkerisch (wie im Subjektivismus), politisch (in totalitären oder ideologischen Systemen) oder existentiell (in der Vereinzelung und Vereinsamung) erfahren wird. In jedem Fall ist sie eine Verkennung von Wirklichkeit: für Patočka eine sehr „menschliche“ Verhaltensweise der Absicherung, die des Durchbrechens – eine berechtigte gewaltvolle Metapher – bedarf.

Aber um Grenzen zu transzendieren (und so die von der Vernunft vorgenommene starre Verkettung von Absolutem und Relativem wieder auflösen zu können), müssen sie zuerst einmal bewusst werden. Geschieht dies nicht auf rein denkerischer Ebene, bedarf es einer existentiellen Erschütterung, um erneut den Blick auf das Absolute freizugeben. Zu einer solchen gehören zweifelsohne die Kriegserfahrungen der Generation Patočkas.⁷ Die aus diesen sogenannten Grenzsituationen abgeleitete „Solidarität der Erschütterten“ bringt nicht nur „falsche“ politische Systeme ins Wanken und eröffnet den wahren Sinn freiheitlicher Demokratien, sondern transzendiert auch den einzelnen Menschen und öffnet ihn für den Anderen. Eine derartige Öffnung fordert Patočka als wessensnotwendig für jede Art von Selbstkonstitution ein, gleich, ob sie den Einzelnen oder ganze Gesellschaften betrifft. Wer sie sieht, begreift auch den von Patočka so stark gemachten Einheitsgedanken Europas: Denn die Öffnung aufeinander verweist notwendigerweise auf die Einbindung in ein größeres Ganzes.

Aber diese Erschütterung muss nicht notwendigerweise als eine einbrechende Gewalt erlebt werden. Einen weiteren Beleg dafür findet Patočka auch in dem Phänomen des Opfers: Indem der sich Opfernde sich von allen Vorgaben des Seienden freimacht und sich an eine Idee oder einen anderen hingibt, transzendiert er sich selbst und alle Vorgegebenheiten. Da er so von den grundlegendsten Interessen unabhängig wird, erhält das Opfer den Charakter eines wahrhaften Aktes der Freiheit. Auch hier eröffnet sich als Horizont wieder die Sinnfrage: Denn allen biologistischen Ansätzen zum Trotz, die dem (Über)Lebenstrieb in jedem Fall die treibende Kraft für menschliche Handlungen zusprechen würden, zeigt Patočka, dass es sich beim Opfer in erster Linie um Selbstgabe für einen Sinn handelt. Indem der Opfernde die menschliche Freiheit beweist und den Menschen als ein „Nein“-sagenkönnendes Wesen offenbart, gibt er auch den Mitmenschen ein neues (freiheitliches) Seinsverständnis.

Wer Patočka mit offenen Augen liest, spürt in fast all diesen Überlegungen den platonischen Geist seines (an manchen Stellen fast christlich anmutenden) Denkens: Sinngabe als apriorische Ermöglichungsbedingung von Sinn überhaupt erschließt sich dem Menschen nur über die Teilhabe (*methexis*) und verweist so auf eine intentional-hierarchisch aufgebaute Struktur von Sinn. Der absolute Sinn zeigt sich durch ein moralisches und normatives Mit-Ziehen, aber niemals selbst als Gegenstand von Reflexion. Auch dass es der Erschütterung bedarf, um diesen Horizont freizulegen und das Sein zu entbergen, verweist auf platonische Grundstrukturen. (Man denke an den Erschütterungscharakter der Schönheit.) Das bedeutet aber noch einmal explizit, dass nicht ich Verstehen an das phänomenale Feld herantrage, sondern das phänomenale Feld selbst Träger von Sinn ist und diesen mir zuteil werden lässt.

Aber was bedeuten diese so zentralen Punkte im Denken Patočkas: Sinn und Verstehen? Denn Sinn erlangt das menschliche Leben erst dann, wenn es begreift, worauf es gegründet ist. Würde Verstehen aber nicht doch letztendlich wieder auf eine rationale Erschließung des Seins hinauslaufen? Patočka fasst Verstehen jedoch nicht – um einen Ausdruck des Aquinaten zu verwenden – als umfassendes Begreifen auf. Verstehen der Sinnvorgabe ist vielmehr nicht mehr als das Begreifen der Frage, die um die ontologische Differenz zwischen relativem und absolutem Sinn weiß und sich als ständige Bewegung auf letzteren hin versteht.⁸ Diese Differenz muss ausgehalten werden, wenn sich ein „Leben in Wahrheit“, d. h. in persönlicher Authentizität entwickeln soll.⁹

Patočka geht es nicht darum, die Vernunft zu diskreditieren, sondern darum, ihre Fragilität hervorzuheben, um sie so in ihrer ganzen Bedeutsamkeit erhalten zu können. Zu dieser Fragilität gehören auch und gerade ihre Grenzen und das Bewusstsein ihrer eigenen Bedingtheit. Ein derartiges immer wieder erneutes Anfragen an das Absolute ist in seiner darin enthaltenen Öffnung stets auch eine Bewegung auf den Anderen zu. Erst im gemeinsamen Aushalten und Kommunizieren dieser Fragestellung können stabile und erfüllte Gesellschaften oder menschliche Persönlichkeiten entstehen. Denn die Reflexion auf die ontologische Differenz bedeutet auch, die persönlichen Grenzen und die Möglichkeit des eigenen Scheiterns mit in den Blick zu nehmen. Nur eine derart gelesene Geschichtlichkeit entgeht der Gefahr, in eine Phase der Nachgeschichtlichkeit einzutreten, die – sich ihrer eigenen Vergangenheit nicht mehr bewusst – diese Möglichkeit des eigenen Versagens aus den Augen verloren hat.

Die dafür notwendige Voraussetzung, das Transzendieren des Eigenen, kann nur mit und über den Menschen selbst erfolgen. In dessen Bewegung der Selbst-Hingabe hin zum absoluten Sinn liegen die wahre Größe und die Erfüllung menschlichen Daseins.

Anmerkungen

- 1 Alle gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Lichter.
- 2 Vgl. dazu: MARTIN THURNER, *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Stuttgart 2001, S. 301-318.
- 3 JAN PATOČKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990 (1936).
- 4 DERS., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Wien/ Stuttgart 1988.
- 5 Aber auch Heideggers Analysen greifen für Patočka noch zu kurz, da er in ihnen die Sinnproblematik als positive Vorgabe nicht reflektiert sieht.
- 6 Man fühlt sich an die *ratio-intellectus*-Unterscheidung bei Cusanus erinnert, den Patočka sehr schätzte.
- 7 Ein ähnliches Phänomen lässt sich übrigens bei vielen Denkern seiner Zeit beobachten. Man denke nur an MAX SCHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig 1917.
- 8 Man kann an dieser Stelle die aristotelische Bedeutsamkeit der Bewegung herauslesen.
- 9 Diese notwendige und eingeforderte Öffnung zum Sein/Sinn ist auch eine der großen Leistungen, mit der das Christentum die (Spät)Antike überholt.

Opfer und Hingabe. Weisen der Transzendenz bei Jan Patočka

JAN FREI (Prag)



Obwohl das Wort Transzendenz (oder transzendieren) bei Patočka nicht allzu oft vorkommt (etwas häufiger seine tschechischen Äquivalente), glaube ich, dass es eine angemessene Bezeichnung für eine der Konstanten seines Philosophierens sein kann, nämlich für das Streben, die Ebene des Alltäglichen, die Ebene der nüchternen Unwahrheit hinter sich zu lassen,

über das Momentane, Augenblickliche hinauszuwachsen und zum *universalen Horizont* vorzudringen, *der uns die Tatsachen, auf die wir treffen, begegnen lässt*.¹

Im Laufe der philosophischen Entwicklung Patočkas hat freilich die Konzeptualisierung dieses universalen Horizonts – und ebenso der Weisen unseres Zugangs zu ihm – verschiedene Gestalten angenommen, die ich in nun in einem kurzen ideengeschichtlichen Überblick vorstellen möchte.

In den 30er und 40er Jahren nimmt Patočkas Transzendenzauffassung ihren Ausgang von der Analyse der Wahrnehmung und ihres Horizontcharakters. Alle Wahrnehmungsaktivität, sagt Patočka 1936 in seiner Habilitationsschrift, richtet sich auf ein Zentrum, welches von einem un-thematischen, „parergischen“ Horizont umgeben ist, so dass jede aktuelle Wahrnehmung ein Netz von Inaktualitäten impliziert. Die Inaktualität ist keine Abstraktion oder Begleiterscheinung der Aktualität, sondern ihre Voraussetzung.² Dieser Struktur des Wahrnehmungsfeldes entsprechen dann die beiden Grundschichten der Intentionalität, die gegenständliche Aktintentionalität und die nicht-gegenständliche, die Inhalte des Hintergrundes nur parergisch mitgebende Horizontintentionalität.³

In den bislang nur teilweise veröffentlichten Handschriften aus der Kriegszeit bemüht sich Patočka zu zeigen, dass diese horizonthafte Struktur nicht nur der Wahrnehmung oder sogar nur dem Sehen eignet, sondern sämtlichem Bewusstsein, und dass es einerseits mehrere verschiedene Horizonte gibt (wie Horizonte der Wissenschaft, des ästhetischen Genusses usw.),⁴ dass aber andererseits alle diese Horizonte sich in einen letzten, universalen Horizont einordnen, weil „zu ihnen ein einziges subjektives Erleben gehört“.⁵ Dieses letzte Ganze, das keine weiteren Horizonte mehr hat, ist die Welt: „der universale Horizont, der ... alle konkreten Dinge bestimmt und sich zu diesen wie Licht zu materiellen Gegenständen verhält.“⁶ (Hier spielt Patočka mit den Worten „svět“ und „světlo“, Welt und Licht, die im Tschechischen eine gemeinsame Radix haben).

Nun aber bedeutet dieser Horizontcharakter der Welt, dass das Weltganze nie in der Anschauung gegeben sein kann, dass es nie zum Gegenstand der aktuellen Perzeption oder Vorstellung werden kann.⁷ Die Welt ist „der universale Horizont, welcher *kein Ding ist*, obwohl er alle konkreten Dinge bestimmt.“⁸ In diesem Sinne ist also das Weltganze *negativ*.

Diese Negativität wird in den 50er Jahren noch gesteigert, im *Negativen Platonismus* nämlich, wo selbst das Ganze zu einem Abgeleiteten, Abhängigen wird: wenn wir uns des Ganzen nie bemächtigen, wenn es für uns nie zum Gegenstand und

zur Substanz wird – was macht es also zum Ganzen, woher kommt unser Verhältnis zur Ganzheit?⁹ Die Antwort auf diese Fragen sucht Patočka bekanntlich in der auf neue Weise interpretierten platonischen *Idee*, die nur negativ bestimmt werden kann, denn „aus der Perspektive der Gegenständlichkeit, der Gestalt, des endlichen Inhalts muss sie als völliges Nichts, als ein *flatus vocis* erscheinen.“¹⁰ Den Zugang zu ihr verschafft einzig die Erfahrung der Freiheit vom Empirischen, die wiederum nur negativ zu beschreiben ist: „Es ist eine [gesteigerte] Erfahrung des Nicht-befriedigtseins im Gegebenen und Sensuellen [...] Die Erfahrung der Freiheit hat keinen positiven Inhalt [...] sie hat ursprünglich einen negativen Charakter: den Charakter der Distanz, der Ferne, der Überwindung aller Gegenständlichkeit, Inhaltlichkeit, des Vorge stelltseins und Substrathaftigkeit.“¹¹

Auf ähnliche Weise zielt beim späten Patočka der 70er Jahre – nach einer Periode, auf die ich noch zu sprechen komme – das Überschreiten des Seienden zu „dem, was kein Seiendes ist und was über allen Seienden herrscht“¹² – vermutlich also zum sich verbergenden Sein des späten Heidegger, dessen Rezeption Patočkas Spätwerk kennzeichnet.

Nun, trotz dieser Negativität sind wir des Transzendenten – des Weltganzen, der Idee oder dessen, „was über allen Seienden herrscht“ – irgendwie „fähig“. Für den jungen Patočka ist diese Fähigkeit – d.h. damals „Fähigkeit“ zum Ganzen, die Fähigkeit, Einzeldinge zum Weltganzen zu überschreiten – nicht nur mit der transzendentalen Subjektivität, sondern auch mit dem Begriff des Geistes verbunden. „Der Mensch [...] kann versuchen, sich mit diesem Ganzen ausdrücklich auseinanderzusetzen, seine Stellung ihm gegenüber zu durchleben [...]. Es wird nicht mehr für Einzelimpulse und aus ihnen gelebt, sondern alles wird in den Dienst *einer* Ergriffenheit gestellt [...]. In dem Augenblicke dieser Verwandlung [d.h. des Transzendierens von den Dingen zum Weltganzen] wird der Mensch zu einem geistigen Wesen.“¹³ So spricht Patočka 1935; etwa neun Jahre später schreibt er vielleicht etwas vorsichtiger, doch eindeutig im gleichen Sinn: er verbindet den Geistbegriff mit der *endlosen*, nie abzuschließenden Bemühung des Inneren, das Ganze zu erfassen. Das Innere, das hier übrigens auch die Rolle übernimmt, die Patočkas Habilitationsschrift der transzendentalen Subjektivität zugewiesen hat, strebt danach, das Ganze *und sich selbst* einzuholen – und in *keiner dieser beiden Richtungen* kann sein Streben ans Ziel gelangen, denn auch das Innere ist letztlich kein Gegenstand, es lässt sich nicht voll objektivieren; für den Patočka der 40er Jahre stellt „das Innere“ gleichsam einen Terminus für das Nicht-Objektivierbare dar.¹⁴

Die Fähigkeit zum Transzendieren kündigt sich zuerst in einer passiven Erfahrung „des Nicht-Befriedigtseins im Gegebenen und Sensuellen“ an, dann kann sie aber auch im aktiven Verhalten ihren Niederschlag finden, in Tätigkeiten, die aus dieser Fähigkeit emporwachsen und in denen das negative Transzendente gewissermaßen zu Wort kommt und sich schließlich doch auf irgendeine Weise manifestiert. In den 30er und 40er Jahren sind dies Kunst, Lebensweisheit, Religion oder Philosophie als verschiedene Gestalten geistigen – also auf das

Ganze bezogenen – Schaffens;¹⁵ in der Periode des *Negativen Platonismus* ist das die *aktive* Freiheitserfahrung, die Erfahrung des Erkämpfens und Erwerbens von Freiheit.¹⁶

Für den Patočka der 70er Jahre wird zu einem bedeutenden Ausdruck dieses aktiven Transzendierens das *Opfer*, die Aufopferung des eigenen Lebens, der gerade dieser negative Charakter, dieser Charakter des Überschreitens alles positiv Gegebenen eignet: „Der Weg des Sokrates – den Leuten zu zeigen, wie die Dinge sich in Wirklichkeit verhalten, daß die Welt dunkel und problematisch ist, daß wir sie *nicht besitzen*, das heißt aber, *in Konflikt* zu geraten und zum Sterben bereit zu sein“.¹⁷ Dass das Opfer mit der negativen Transzendenz Erfahrung eng verbunden ist – und zwar nicht nur als ihre Folge, wie bei Sokrates, sondern als ihr wesentlicher Ausdruck – tritt noch deutlicher hervor, wenn Patočka über Sacharow und Solschenizyn spricht: „Der letzte Sinn dessen, was sie tun [...] ist dies: in concreto zu zeigen, daß Freiheit etwas Negatives ist [...]. Einzig wenn der Mensch imstande ist, *dies* einzusehen, [...] kann sich [...] der Unterschied zeigen zwischen den Seienden und dem, was kein Seiendes ist und was über allen Seienden herrscht.“¹⁸ Durch das Opfer wird also das Transzendente, das sonst nur negativ bestimmt werden kann – kein Ding, kein Seiendes –, dennoch irgendwie „sichtbar“.

Dieser negative Charakter ist für Patočkas Auffassung des Opfers so grundsätzlich, dass er sich – genauso wie Jaspers – weigert, z. B. den Akt der Kamikaze für ein wahres Opfer zu halten; hier wird nämlich etwas geopfert, um etwas anderes zu erwerben – „ein Tauschgeschäft eines Seienden für ein anderes“.¹⁹ Im wahren Opfer dagegen, wie Patočka es versteht, werden alle Seienden transzendiert und relativiert. Dieser Unterschied des wahren und unwahren Opfers tritt im 6. Ketzerischen Essai deutlich zutage: das Opfer, das die Kräfte des Friedens und des Tages fordern, ist ein unwahres, ein relatives – ein Opfer, damit ... Dagegen diejenigen, die die Fronterfahrung durchlebt haben, sind des absoluten Opfers fähig: „Das Opfer der Geopferten hört auf, eine relative Bedeutung zu haben, es ist nicht mehr der geforderte *Weg zu* den Programmen von Aufbau, Fortschritt und Erweiterung der Lebensmöglichkeiten.“²⁰ „Die Frontkämpfer befällt, wie Teilhard zeigt, plötzlich eine *absolute Freiheit*, Freiheit von *allen* Interessen des Friedens, des Lebens und des Tages, [...] hier [ist] bereits etwas erreicht, etwas, das *nicht* Mittel eines Weiteren, das keine Stufe ist *irgendwohin*, sondern etwas, hinter und über dem nichts Weiteres sein kann [letzter Horizont!] [...] Alle Alltäglichkeit, alle Bilder eines künftigen Lebens verblassen vor diesem einfachen Gipfel, den der Mensch hier erreicht. Hier erscheinen alle Ideen des Sozialismus, des Fortschritts, des demokratischen Spielraums, der Unabhängigkeit und Freiheit wenig inhaltsreich, wenig tragfähig, wenig konkret. Sie tragen ihren vollen Sinn [...] nur da, wo sie diesem Gipfel entspringen und zu ihm wieder zurückführen [...] wo sie nicht eine Erfüllung der Alltäglichkeit, sondern eine Gestalt des Kosmischen und Universalen bedeuten [wo sie Chiffren der Transzendenz sind], an das der Mensch durch eine absolute Aufopferung seiner selbst und seines Tages gelangt ist.“²¹

Nun aber: Opfer heisst Opfer für jemanden, eine *Opfergabe*, die man jemandem *darbringt*. Wem? Das kann Patočka hier nicht sagen, denn falls es für ihn einen Adressaten des wahren Opfers gibt, dann ist das die pure Negativität, die *Nacht*,

etwas, was zwar „kein Nichts“ ist, aber auch kein Seiendes. Und wo dies nicht der Fall ist – wo also das Opfer für jemanden, für ein konkretes Du dargebracht wird –, da wird das Opfer unwahr und relativ. Dies scheint in den 70er Jahren wirklich Patočkas Sicht zu sein; in den Ketzerischen Essays heißt es: wenn das Leben geopfert wird, „um anderen den künftigen Tag in Form von Fortschritt, von allmählicher und zunehmender Entfaltung von Möglichkeiten, die sie heute noch nicht haben, zu sichern“, dann ist ein solches Opfer ein Mittel zu ..., also ein relatives, instrumentales und daher unwahres Opfer.²²

Wenn wir jetzt zu der Periode der 60er und möglicherweise schon der ausgehenden 50er Jahre zurückkehren, die ich vorhin übersprungen habe, begegnen wir einer Auffassung, die auf den ersten Blick der eben skizzierten gänzlich zu widersprechen scheint. Als der letzte Horizont tritt hier nämlich die *intersubjektiv* gelebte Welt als eine Struktur von *personalen* und räumlichen Beziehungen auf, wobei selbst die räumlichen Beziehungen von den personalen gestiftet werden: In seiner Raumstudie aus dieser Zeit²³ zeigt Patočka, dass dem Gegensatz Fern-Nah, einer Hauptdimension der Lebenswelt, interpersonale Beziehungen wie ich-du, ich-wir, ich-es zugrundeliegen.

Dem Erscheinen liegt nicht mehr die transzendente Subjektivität zugrunde, wie in der Habilitationsschrift, sondern „eine auf neue Weise interpretierte *Intersubjektivität*“.²⁴ Und das aktive Transzendieren nimmt die Gestalt der Hingabe an, und mindestens in zwei wichtigen Texten²⁵ heißt dies – scheinbar im völligen Gegensatz zum Gesagten – die Hingabe an den Anderen. In der Bewegung der Hingabe an den Anderen – in der dritten der Lebensbewegungen, die Patočka in dieser Zeit entdeckt – wird also unsere Transzendenz verwirklicht, wird sichtbar, dass der Mensch die Sphäre des Endlichen übertagt: „Ich manifestiere die Tatsache, daß ich nicht endlich bin, dadurch, daß ich auf mein endliches Sein gänzlich verzichte, daß ich es ganz *dem Anderen gebe*.“²⁶

Und mehr noch: die Bewegung des Transzendierens kann in der Beziehung zum Anderen nicht nur ihren Niederschlag, sondern auch ihre erste Anregung finden. Denn wo ich dem Anderen *nur* in seiner gesellschaftlichen Rolle begegne, fühle ich laut Patočka einen Mangel an Befriedigung, der mich zwingt, eine tiefere Beziehung mit ihm zu suchen. Der Andere fordert mich von selbst zum Überschreiten von Rollen, Funktionen, einer vergegenständlichenden Sichtweise heraus – zu einem Überschreiten, das nie völlig abgeschlossen werden kann. „Im Falle der Hingabe eignen wir uns ein Bewusstsein von uns selbst als von etwas seinem Wesen nach Unendlichem an.“²⁷

Es scheint, als ob hier Patočka zu seiner Position aus den 40er Jahren zurückkehren würde, zum Inneren (diesmal zum Inneren des Anderen), das letztlich nicht objektivierbar ist, dem eigentlich auch der Charakter des gegenständlich nicht fassbaren Horizonts anhaftet. Hier freilich, in der Periode der Lebensbewegungen, kommt dem Inneren *des anderen Menschen* besondere Bedeutung zu; während in den 40er Jahren eigentlich alle Dinge dieses nicht-objektivierbare Innere hatten, ist es jetzt nur noch der andere Mensch, der zu einer unendlichen Transzendenzbewegung auffordert. Wo ich die Dinge nur in ihren Funktionen sehe, sie nur als Mittel benutze, scheint kein Mangel an Befriedigung zu entstehen.²⁸

Für Patočka stellt somit die Hingabe eine Bewegung dar, die über den Bereich des Gegenständlichen hinausgeht und so die für das Transzendieren wesentliche Negativität bewahrt. Denn die Negativität war doch ein Verneinen jeglicher Gegenständlichkeit, jedes endlichen Inhalts; und das ist auch dort der Fall, wo über alle konkreten, beschränkten, endlichen Funktionen und Rollen hinaus der Andere als ein Du sichtbar wird, das nicht endgültig erfasst werden kann, das ein Antlitz und einen Namen hat.

Und das geschieht m. E. überall, wo ich mich an den Anderen mit dem Bewusstsein wende, dass er schließlich alle Rollen und Funktionen überragt – oder noch klarer in dem radikaleren Fall, wo ich ihm ohne jegliches „um zu“ und „damit“ begegne. Dies könnte sich beispielsweise im Lobgebet ereignen, das auf das göttliche Du gerichtet ist, ohne für etwas zu bitten oder zu danken; oder beim selbstlosen Schenken, wo die Gabe kein Warum und Wozu hat (außer dem nicht-gegenständlichen Du), wo sie sich also der Tauschordnung entzieht und so die Reziprozität von Geben und Nehmen revidiert.²⁹

Der Gegensatz zwischen Patočkas Standpunkten aus den 60er und aus den 70er Jahren ist also nicht so krass, wie er auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn auch die Hingabe an einen konkreten Anderen kann die erschütternde, relativierende Wirkung haben, welche Patočka dem absoluten Opfer zuschreibt. Auch durch diese Hingabe kann unser „Fungieren in dem Sich-Einschalten in die Welt“³⁰ problematisiert und als eine „falsche, weil unvollständige Selbstinterpretation des Lebens“³¹ entlarvt werden. Und zwar – wie ich glaube – nicht nur, wenn die Hingabe bis zur Bereitwilligkeit zum Lebensopfer geht, wie Patočka voraussetzen scheint. Auch das Verhalten dessen, der zugunsten des Anderen etwas aus seinem Eigentum, seinen Kräften, seiner Zeit usw. aufgibt, ohne damit eigene Pläne und Interessen zu verfolgen, öffnet einen „negativen“ Horizont, weil es „auf einen fremden Anspruch antwortet, der *nicht erfüllbar* ist, da er aus einer *nicht einholbaren* Ferne kommt“; sein Verhalten hat nun „seinen Ursprung in einem Überschuss, der *jede mögliche* Ziel- und Gesetzerfüllung *übersteigt*.“ (Dies führt Waldenfels als Kennzeichen der *Gabe an*).³²

Damit will ich den Unterschied zwischen den beiden erörterten Positionen Patočkas keineswegs bestreiten. Der Andere verliert schon am Ende der 60er Jahre die angedeutete Schlüsselstellung, ja er verschwindet gleichsam aus Patočkas Texten (wohl nicht ohne Zusammenhang mit dem gerade damals beginnenden Projekt der *asubjektiven* Phänomenologie). In den zitierten Abschnitten der Ketzerischen Essais treten nur noch *die Anderen* auf; sie verkörpern zwar nicht nur die relativen und endlichen Interessen des Tages und des Friedens, ebensowenig aber stellen sie den Anstoß zum Transzendieren dar, die Epiphanie des Transzendenten, das Ausgangstor aus der bloßen Endlichkeit – sie sind da höchstens als „Miterleider der gleichen Situation, [...] Mitentdecker der absoluten Freiheit, [...] Miterleider der Erschütterung von Tag, Frieden und Leben.“³³

Es scheint mir wenig hilfreich, diese zwei Positionen im Allgemeinen gegenüberzustellen. Ich glaube aber, dass die Aufarbeitung des Begriffs von Opfer und (Hin)Gabe bei Patočka ihren Ausgang von den Texten der 60er Jahre nehmen sollte, da er hier am vollständigsten formuliert worden ist.

Abkürzungen

BME – JAN PATOČKA, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II.* Hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Šrubař, Stuttgart (Klett-Cotta) 1991.

KE – JAN PATOČKA, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften.* Hrsg. von K. Nellen und J. Němec, Stuttgart (Klett-Cotta) 1988.

LS – JAN PATOČKA, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques.* Hrsg. von E. Abrams, Grenoble (J. Millon) 1990.

NW – JAN PATOČKA, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I.* Hrsg. von K. Nellen und J. Němec, Stuttgart (Klett-Cotta) 1990.

TDB – Jan Patočka – *Texte, Dokumente, Bibliographie,* Hrsg. von L. Hagedorn und H. R. Sepp, Freiburg/München – Prag (K. Alber – OIKOYMENH) 1999.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude*, in: TDB, S. 97, 99. Ich greife absichtlich schon am Anfang zu diesen emphatischen Formulierungen Patočkas, um klar zu machen, dass es hier nicht nur um eine Sache des erkennenden Subjekts sondern auch um eine Frage der Existenz, der Lebensführung geht.
- 2 *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, in: NW, S. 110ff. Siehe auch das unveröffentlichte Manuskript *Studie k pojmu světa* (*Studien zum Weltbegriff*), wahrscheinlich aus den Jahren 1944/45, § 5.
- 3 *Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität*, in: BME, S. 33ff. (Nachfolgend kurz: *Der Geist*.)
- 4 Ebd., S. 40.
- 5 *Studie k pojmu světa*, § 6.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd., § 5.
- 8 Ebd., § 6.
- 9 *Negativer Platonismus*, in: KE, S. 425.
- 10 Ebd., S. 428.
- 11 Ebd., S. 413f., 417.
- 12 *Séminaire sur l'ère technique*, in: LS, S. 315. (Nachfolgend kurz: *Séminaire*.)
- 13 *Der Geist*, S. 40f.
- 14 In all diesem scheint mir Patočka Karl Jaspers sehr nahe zu stehen, genauer seinem Konzept der unfassbaren Transzendenz, der eine ebenso unfassbare Existenz entspricht. Wenn Patočka in den 40er Jahren über den Geist spricht, beruft er sich ausdrücklich auf Jaspers, den er sonst zwar selten, aber fast immer zustimmend zitiert.
- 15 *Der Geist*, S. 41.
- 16 *Negativer Platonismus*, in: KE, S. 413.
- 17 *Der geistige Mensch und der Intellektuelle*, in: TDB, S. 112.
- 18 *Séminaire*, S. 315.
- 19 Ebd., S. 320.
- 20 KE, S. 157. (Kursive JF.)
- 21 Ebd., S. 157f.
- 22 Ebd., S. 157. Das Problem des Opfers in der Spätphase von Patočkas Denken ist zu kompliziert, als dass ich es hier einer näheren Betrachtung unterziehen könnte. Dies soll demnächst in einem eigenständigen Aufsatz erfolgen.
- 23 *Der Raum und seine Problematik*, in: BME, S. 63ff.

- 24 F. KARFÍK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, in: Ders., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, S. 71-81.
- 25 *Natürliche Welt und Phänomenologie* (BME, S. 185ff.), 1967 veröffentlicht, und das unveröffentlichte Konzept der 1968/69 gehaltenen Leiblichkeitsvorlesung.
- 26 *Natürliche Welt und Phänomenologie*, S. 217. (Kursive JF.)
- 27 Ebd.
- 28 Hier scheint mir Patočka einem anderen Philosophen nahezu stehen, mit dem er selten verbunden wird, dessen Konfrontation mit ihm jedoch fruchtbar sein könnte: Für Emmanuel Lévinas stellt das Antlitz des Anderen eine Offenbarung des Unendlichen dar – und dieses Unendliche hat für ihn eine ähnliche Bedeutung wie der universale Horizont für Patočka: es ist etwas, was alles überragt, was in der Welt gegeben ist oder gegeben sein kann.
- Patočka hat bekanntlich ein Exemplar der ersten Ausgabe von *Totalité et infini* von Leo van Breda bekommen und das Buch angelesen. In einem privaten Brief schreibt er, dass gewisse Passagen „ernsthafte Auseinandersetzung verdienen“ (Brief an Janine Pignet vom 25. April 1962.). Dann hat er jedoch das Buch nie

- mehr zitiert oder auch nur erwähnt. Bei der Gegenüberstellung von Patočka und Lévinas müsste man also vorsichtiger als bei Jaspers vorgehen. Zur Beziehung Patočka – Lévinas siehe neuerdings T. ULLMANN, *Phänomenologische Analyse der Verantwortung bei Patočka und Lévinas*, in: L. Hagedorn, M. Staudigl (Hgg.), *Über Zivilisation und Differenz*, Würzburg 2008, S. 147-160; und E. TARDIVEL, *Transcendance et liberté: Levinas, Patočka et la question du mal*, Cahiers d'Etudes lévinasiennes, mars 2008.
- 29 B. WALDENFELS, *Antwortregister*, zitiert nach dem Art. *Gabe*, in: Vetter, Ebner, Kadi (Hgg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004, S. 203 (ganzer Art. auf S. 201-204).
- 30 *Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung*, in: BME, S. 138.
- 31 *Natürliche Welt und Phänomenologie*, S. 228.
- 32 B. WALDENFELS, *Antwortregister*, zitiert nach dem Art. *Geben*, in: Vetter, Ebner, Kadi (Hgg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004, S. 204. (Kursive JF.)
- 33 KE, S. 158.

Vorstellung eines Dissertationsvorhabens am Institut für Philosophie (TU Dresden):

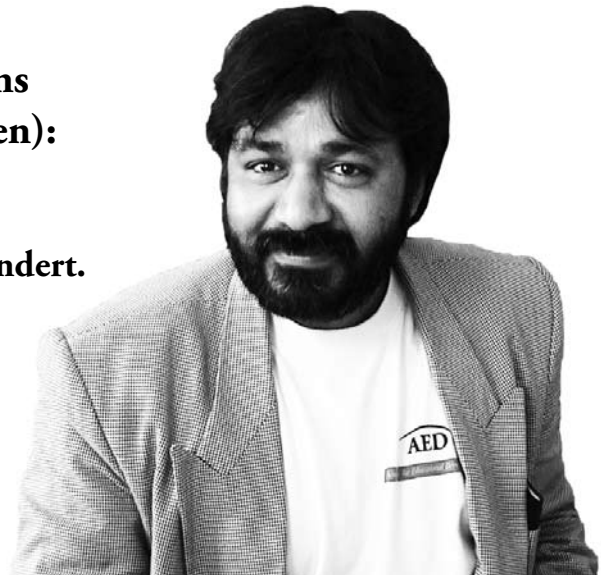
Leiblichkeit und Cyberspace.

Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert.

ARUN KUMAR TRIPATHI¹

Im Zentrum einer Anthropologie des beginnenden 21. Jahrhunderts stehen Fragen nach künstlicher Intelligenz, Robotik und Cyborgs genauso wie Fragen nach Humangenetik, Tis-suetechnologie (Züchtung menschlicher Organe), Designer-babies und Prothetik. Es geht um die Ortsbestimmung des Menschen zwischen autonomer intelligenter Technik, Cyber-technologien und Gentechnik. Lässt sich menschliche Leiblichkeit oder zumindest menschliche Körperlichkeit technisch reproduzieren? Die Möglichkeiten des künstlichen Menschen, die ökologische Krise und die Globalisierung hypermoderner, technischer und technologischer Welterschließungen in unterschiedlichsten kulturellen Kontexten erfordern eine neue Anthropologie.

So darf nach der *kopernikanischen Wende* in der Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts und dem *linguistic turn* im 20. Jahrhundert zu Beginn des 21. Jahrhunderts von einem *technical turn* gesprochen werden – besonders auch im Zusammenhang mit den je spezifischen Problemstellungen bestimmter Epochen im Bezug auf die schlichte Frage: „Was ist der Mensch?“ Wenn wir diese Frage heute, also zu Beginn des 21. Jahrhunderts, stellen, kommen wir nicht um eine adäquate Integration und methodenkritische Reflektion technischer Phänomene in der Theoriebildung herum. In meiner Arbeit zum Thema „Leiblichkeit und Cyberspace“ möchte ich einen Beitrag zu dieser Theoriebildung unter besonderer Berücksichtigung des Phänomens „Cyberspace“ leisten. Es folgt ein Grundriss meines postphänomenologischen Dissertationsprojektes.



Im Zentrum steht hierbei der *Leibbegriff*, mit dessen Hilfe unter Integration phänomenologischer und hermeneutischer Analysen Techniken und Technologien in ihrer Pluralität erfasst werden können.² Dabei geht es vor allem um die Alltäglichkeit technischer Phänomene und ihren jeweiligen kulturellen Hintergrund. Mit Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein und dem späten Edmund Husserl fand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine fundamentale Wende im Paradigma der Theoriebildung philosophischer Reflexion statt.³ Diesem Paradigma und der damit einhergehenden Stärkung des Alltäglichen so wie der Praxis im Allgemeinen möchte ich auch in Anlehnung an neueste Arbeiten zur Technikphilosophie aus dem US-amerikanischen Raum folgen.⁴ So kann Technik als technische Praxis begriffen werden, die sich immer in einer konkreten, alltäglichen Lebenswelt abspielt, die durch konstitutive kulturelle Faktoren geprägt ist.

Zentral für eine Betrachtung menschlicher Leiblichkeit im Zusammenhang mit technischer Praxis ist der *Gegensatz zwischen explizitem und implizitem Wissen*. Explizites Wissen lässt sich in formaler, systematischer Sprache weitergeben. Es ist als digitales, reines Verstandeswissen und als Theorie auch

kontextfrei verständlich. Damit verbunden ist eine Erlernbarkeit in theoretischen Denkmodellen, die das Ideal einer vollständig formalisierbaren und damit auch in Maschinen implementierbaren Intelligenz nach sich zieht. Das Gegenbild zum expliziten Wissen stellt in diesem Zusammenhang das implizite Wissen dar, das sich einer erschöpfenden Formalisierung entzieht.⁵ Michael Polanyi führt in Rückbindung des impliziten Wissens an die menschliche Person das Konzept persönlichen Wissens – anhand von technischen Fähigkeiten und Kompetenzen – ein. Könnerschaft und Kompetenz können nur durch praktische Beispiele kommuniziert werden, nicht durch Vorschriften.⁶ Naturwissenschaft beruht auf einer Ausdehnung der Beobachtung, Technologie auf einer Ausweitung des Verstehens. Insofern hat die Mathematik in beiden Bereichen jeweils unterschiedliche Funktionen. Mathematik kann genau so gut in der Naturwissenschaft wie in der Technik angewendet werden.⁷ Doch hinter der mathematischen Formalisierungspraxis steht immer auch ein persönliches, implizit bleibendes Umgangswissen als Konstitutiv menschlicher Geistigkeit. Dieses ist leiblich gebunden und offenbart sich im praktischen, sensomotorischen Umgang mit Technik.⁸ Diese impliziten und in diesem Sinne auch unterbewussten Könnenselemente sind konstitutiv für eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts, die sich der Frage nach dem Menschsein unter Berücksichtigung neuester Cybertechnologien stellen muss.⁹

Die Bezeichnung *Cyberspace* (*kybernetischer Raum*) deutet an, dass durch technische Mittel ein Raum geschaffen wird, mit dem der Betrachter auf dem Wege der Rückkoppelung verbunden ist.¹⁰ Mit Hilfe der Sinne öffnen wir uns gegenüber eine Außenwelt. Sprache erlaubt es nun, eine Brücke von unserer eigenen Gedankenwelt zur Gedankenwelt anderer Menschen zu errichten. Alle technischen Mittel sind nichts ohne diese natürlichen, leiblich verfassten Kompetenzen des Menschen. Technisch-medial vermittelte Wahrnehmung bewirkt Auflösung des ganzheitlichen Zusammenwirkens unserer leiblich eingebundenen Erschließungsweise der Welt durch die Sinne und die Sprache. Dadurch erhalten einzelne Sinne, isoliert bzw. hervorgehoben von den anderen Sinnen, die Möglichkeit medial vermittelte Wahrnehmungsinhalte abzubilden.¹¹

Für Merleau-Ponty ist der Leib der Gesamthorizont der Existenz und Träger des Wahrnehmens. Wahrnehmung in ihrer eigenständigen Phänomenalität soll sich als Grundweise der Existenz vor allem Denken erweisen. Der Leib als Zentrum der Medialität, als Zentrum dessen, was wahrgenommen wird, ist dezentralisiert-zentriert. Das Sehen geschieht mitten aus den Dingen heraus. Der Leib ist zudem nicht mehr absolutes Zentrum, weil er nicht nur sieht, sondern selbst sichtbar ist, sich selbst sehen kann und von anderen gesehen wird. So ist im Leben überhaupt nichts so wichtig wie eine genaue Ermittlung des Standpunkts, von welchem aus die Dinge aufgefasst und beurteilt werden müssen. Denn nur von einem Standpunkt aus können wir die Masse der Erscheinungen einheitlich auffassen, und nur die Einheit des Standpunkts kann uns vor Widersprüchen schützen.¹² Die brennende Frage ist jedoch folgende: Welchen Standpunkt können, sollen und dürfen wir in unserer leiblichen Verfasstheit einnehmen, wenn diese leibliche Verfasstheit und mit ihr auch die Medialität unserer gesamtleiblichen Wahrnehmung wesentlich

durch technisch vermittelte Welterschließungsprozesse beeinflusst wird? Wie verändert der Cyberspace unseren leiblichen Standpunkt im Bezug auf die Lebenswelt, innerhalb derer uns Cybertechnologien als real zuhandene, materielle Mittel (wie Tastatur und Maus) begegnen?

Dabei bleibt im Grunde die Funktionsweise von technischer Praxis dieselbe wie seit jeher. Wenn ich zum Beispiel mit dem Hammer einen Nagel einschlage, dann führe ich eine Handlung aus, zu deren praktischer Verwirklichung jedoch die Organe meines Leibes zu schwach sind. Ich benutze den Hammer an Stelle meiner Faust und ich bin in der Lage, meinen Willen zu verwirklichen. Wir haben es hier (im Bezug zum Cyberspace und zu virtuellen Realitäten) mit der ursprünglichen Funktion von Technik zu tun. Sie realisiert mit Hilfe von Werkzeugen und Maschinen Absichten, die im Leibe des Menschen angelegt sind, aufgrund der Schwäche des Leibes aber nicht verwirklicht werden können. Diese Art von Technik steht uns vor Augen, wenn wir zu der Überzeugung kommen, als Menschen ohne Technik nicht überleben zu können.¹³

Ähnliches gilt auch für die Grundprinzipien visueller Wahrnehmung. Ein Gemälde, das an der Wand eines Zimmers hängt, füllt nur einen Bruchteil des Gesichtsfeldes. Der Betrachter gleitet mit seiner Aufmerksamkeit zwischen der Bildwirklichkeit und der Wirklichkeit, in der er sich als beobachtender Mensch befindet, hin und her. Dieser Wechsel verhindert, dass das Gemalte für wirklich existierend gehalten wird.¹⁴

Von Immanuel Kant haben wir gelernt, dass wir die Welt anders wahrnehmen als sie eigentlich ist. Biologische und neurowissenschaftliche Forschungen haben im Einzelnen bestätigt, was Kant als Philosoph allgemein erörterte: unsere Sinnesorgane eröffnen uns nicht das gesamte Spektrum dessen, worauf sie gerichtet sind.¹⁵

An diesem Punkt bleibt Merleau-Ponty präsent. Es ist nämlich unser gesamter Leib mit seinen Dispositionen zur sinnlichen Wahrnehmung, der uns erkennen lässt. So stellt schließlich das Milieu cyberrealer Praxis, in der sich der menschliche Leib befindet, ein neues Phänomen in der Welterschließung dar. Weil der menschliche Leib hier in seiner primären Wahrnehmung auf technisch-kulturell codierte Reize, die neuesten Informationstechnologien entspringen, fokussiert wird, ist es hier nicht mehr möglich, naiv von einer gesamtleiblichen Wahrnehmung zu sprechen. Zur Entschlüsselung dieser technisch-kulturellen Codierung technisch-cyberrealer Praxis möchte ich mit meiner Dissertation einen Beitrag aus phänomenologisch-hermeneutischer Perspektive leisten.

Anmerkungen

- 1 Dank gilt Herrn Michael Funk für die Hilfe bei der Erstellung des Textes, so wie Herrn Prof. Irrgang für die vielen Diskussionen.
- 2 Zur Analyse technischer Existenzen in der Mehrzahl und in Abhängigkeit des jeweiligen kulturellen Kontextes hat Don Ihde wesentliche Arbeiten vorgelegt. Besondere Beachtung verdienen in methodischer Hinsicht seine Werke Ihde 1993 und Ihde 1998. Don Ihde schlägt hier zum einen eine empirisch-pragmatische Wendung der Phänomenologie und das Aufgeben des Letztbegründungsanspruchs vor. Dadurch soll es ermöglicht werden, technischen Phänomenen, vor allem auch beim transkulturellen Technologietransfer, ohne methodische Verengung, die sich

aus einem kulturell einseitigen Blick auf Technik ergeben kann, gerecht zu werden. Zum anderen betont Ihde die Rolle der Hermeneutik in technisch eingebetteter Wissenschaftspraxis, womit eine konkrete Anwendung der Hermeneutik zur Analyse technischer Phänomene vorbereitet wird.

- 3 Vgl. hierzu im Zusammenhang mit Heidegger (SuZ) und Wittgenstein (PhU): THOMAS RENTSCH, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart ²2003, S. 15f und BERNHARD IRRGANG, *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technischen Gesellschaften*, Darmstadt 2007, S. 89-98. Bei Husserl sei an dieser Stelle besonders auf seine Krisis-Schrift (Husserl 1954) hingewiesen.
- 4 Besonders hervorzuheben sind neben den bereits erwähnten Werken von Don Ihde Arbeiten von Albert Borgmann, Larry Hickman, Carl Mitcham, Paul Durbin, Hans Poser und Andrew Feenberg. Im deutschsprachigen Raum hat Bernhard Irrgang daran anknüpfend wichtige Beiträge zur Technikphilosophie formuliert.
- 5 MICHAEL POLANYI, *Personal Knowledge. Towards a Post Critical Philosophy*, London 1998, S. 301.
- 6 Ebd., S. 54.
- 7 Ebd., S. 184.
- 8 Vgl. hierzu auch BERNHARD IRRGANG, *Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes*, Stuttgart 2007.
- 9 BERNHARD IRRGANG, *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, S. 206.
- 10 HEINZ BUDDEMEIER, *Leben in Künstlichen Welten: Cyberspace, Videoclips und das tägliche Fernsehen*, Urachhaus 1993, S. 81.
- 11 Ebd. S. 9.
- 12 Vgl. Merleau-Ponty 1966; 1994; 2003.
- 13 Buddemeier 1993. S. 23.
- 14 Ebd. S. 83.
- 15 Ebd. S. 96.

Literatur

- HEINZ BUDDEMEIER, *Leben in Künstlichen Welten: Cyberspace, Videoclips und das tägliche Fernsehen*, Stuttgart (Urachhaus) 1993.
- EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Band VI), Den Haag 1954.
- DON IHDE, *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*, Evanston 1993.
- DERS., *Expanding Hermeneutics. Visualism in Science*, Evanston 1998.
- BERNHARD IRRGANG, *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2005.
- DERS., *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technischen Gesellschaften*, Darmstadt 2007.
- DERS., *Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes*, Stuttgart 2007.
- MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966 (franz. 1945). [*Phenomenology of Perception*, trans. by Colin Smith, New York, 1962].
- DERS., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. von Claude Lefort, übers. von Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, München ²1994 (franz. 1959-1961). [*The Visible and the Invisible*, Followed by Working Notes, trans. by Alphonso Lingis, Evanston, 1968].
- DERS., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. von Christian Bernes, Hamburg 2003 (franz. 1945-1961). [*Eye and Mind*, trans. by Carleton Dallery, in: *The Primacy of Perception*, ed. by James Edie, Evanston 1964, pp. 159-190].
- LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 2006, S. 225-580.
- MICHAEL POLANYI, *Personal Knowledge. Towards a Post Critical Philosophy*, London 1998.
- THOMAS RENTSCH, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart ²2003.
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006.



Vorstellung eines Dissertationsprojekts zu Josef Pieper

HENRIK HOLM

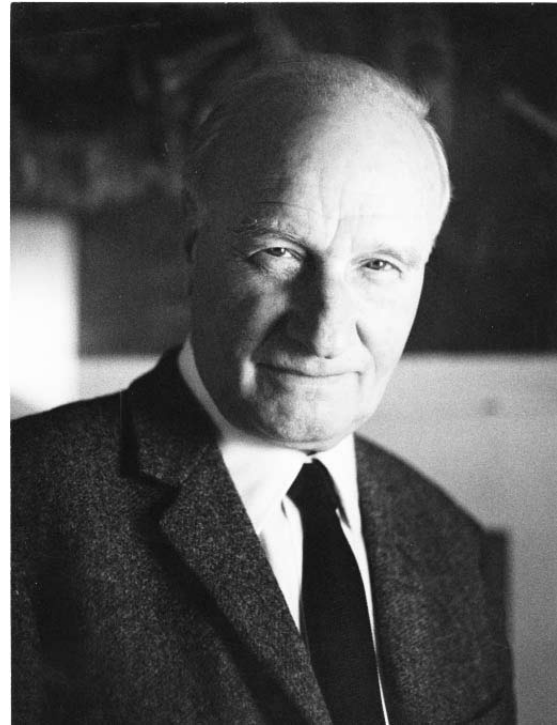
In der Philosophie Josef Piepers (1904-1997) spielt der Begriff der Wirklichkeit eine zentrale Rolle in theoretischer und praktisch-philosophischer Hinsicht. Die Frage nach der Wirklichkeit behandelt Pieper hauptsächlich im Zusammenhang mit den Begriffen „wahr“ und „gut“ in Anknüpfung an die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin.¹ Dieses Projekt beschäftigt sich nicht in erster Linie mit dem ethischen Denken Piepers, in dem er den Versuch unternimmt, zu verstehen, inwiefern die Aussage „die Wirklichkeit ist gut“ grundlegend für die Ethik ist, und man geradezu von der Normativität der Wirklichkeit sprechen kann. In diesem Projekt geht es um die erste Variante: „Die Wirklichkeit ist wahr“ (*omne ens est verum*²). Es soll die Bedeutung und Unverzichtbarkeit der These von der Wahr-

heit des Wirklichen für die Grundlegung der theoretischen Philosophie unter den Bedingungen der Moderne aufweisen. Der Arbeitstitel des Projekts lautet dementsprechend: *Wirklichkeit und Wahrheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Josef Piepers*. Es wird gefragt, wie bei Pieper die Geschichtlichkeit des Menschen mit der menschlichen Bezogenheit auf die Gesamtwirklichkeit³ vermittelt gedacht ist. Pieper wendet sich mit der Existenzphilosophie gegen Philosophie als System, das es aufgrund der menschlichen Erkenntnissituation nicht geben kann. Es ist ihm gerade ein Kernanliegen zu zeigen, dass die Fähigkeit des Menschen Wesen zu erkennen⁴ mit dem berühmten Satz des Thomas zusammen zu denken ist, nach dem „unser Erkennen so sehr unzulänglich [ist], dass kein Philosoph jemals völlig das Wesen einer einzigen Mücke zu erspüren vermocht hat.“⁵ Das negative Element in der Erkenntnislehre Thomas von Aquin veranlasst Pieper zu einem kritischen Dialog mit der Existenzphilosophie. Weiterhin wird untersucht, wie Erkenntnis auf Wirklichkeit be-

zogen ist, und wie diese Gegenstand einer philosophischen Reflexion werden kann. Dabei geht es ihm vor allem um eine Rehabilitierung der *theoria* als menschliche Erkenntnisweise. Diese richtet sich gegen die „totale Arbeitswelt“, die im philosophischen Akt überschritten werden muss. Pieper thematisiert dies im Rahmen einer kulturphilosophischen Analyse und einer Kritik an der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Kriterien dafür, was philosophisch als wirklich gelten kann, finden sich in Piepers Theorie der „empirischen Ausweisbarkeit“ philosophischer Erkenntnis. Die Erfahrung, verstanden als „Erkenntnis auf Grund unmittelbarer Wirklichkeitsberührung“⁶, ist nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Rechtfertigungsinstanz unserer Annahmen über die Wirklichkeit. Da es der Philosophie um einen möglichst grundlegenden und weitreichenden Zugang zur Wirklichkeit gehen sollte, gehört für Pieper auch das Gespräch mit der Theologie dazu, was er als Kennzeichen schon des platonischen Philosophiebegriffs ausweist.

Sein Versuch, die Erkenntnismöglichkeiten der Philosophie phänomenologisch an den Sachen selbst auszuweisen, zeigt eine bemerkenswerte Affinität zur Philosophie Heideggers. In methodischer Hinsicht soll daher der spezifische Beitrag Piepers zur Philosophie des 20. Jahrhunderts durch die Nähe und Differenz zu Heideggers Position bestimmt werden. Meine These zur Deutungsperspektive des Gesamtwerks wird sein, dass Piepers Philosophie als eine Lebensphilosophie *sui generis* zu verstehen ist. Von hier aus erschließt sich das sinnkritische Potential des Begriffs der Kreatürlichkeit, das Pieper im philosophischen Gespräch besonders mit Heidegger, Gadamer und Sartre herausgearbeitet hat. Pieper weicht, so meine These, den Aporien moderner Fragestellungen nicht aus, sondern nimmt mit derselben Radikalität des Denkens diese Herausforderungen an. Er legt dar, welche Bedeutung es hat, ob man von der Kreatürlichkeit, - verstanden als Lebensbejahung und Zustimmung zur Welt,- ausgeht oder nicht: Der Begriff der Kreatürlichkeit «bestimmt nicht nur von Grund auf die Bauform von Welt und Existenz, sondern gleichfalls das tatsächliche, weithin unreflektierte, aber auch völlig unbeirrbar Denken des Menschen, und nicht nur des Christenmenschen, über die Realität. Natürlich lässt sich auch hier mit respektablem Resultat das begriffliche Handwerk der Klärung und Verständigung zuwege bringen, ohne dass man ausdrücklich die Kategorie „Kreatürlichkeit“ ins Spiel bringen und bedenken müsste. Wer allerdings dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können. Sonst müsste er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt.“⁷ Piepers Aufweisung der Kreatürlichkeit als Denknottwendigkeit einer philosophischen Betrachtung der Wirklichkeit, die in dem Sinne kritisch ist, dass sie nichts formal außer Acht lassen möchte, will ich anhand seines Philosophiebegriffs, seiner Transzendentalienlehre und seiner Anthropologie zeigen. Hierbei wird klar, dass die Erkennbarkeit und die Unerkennbarkeit der Wirklichkeit nicht auf zwei verschiedene Wurzeln, sondern auf den gleichen Grund, nämlich den des Geschafenseins der Wirklichkeit und des Menschen, zurückzuführen sind. Die Begründung dieser These von Pieper liegt in der transzendentalen und theologisch begründeten Aussage von der Wahrheit des Wirklichen.

Eine wichtige Motivation dieses Projektes ist, dass Piepers theoretische Philosophie auf eine Weise dem entgegen wirkt, was Schnädelbach treffend als „einen diffusen praktischen Pragmatismus“ bezeichnet hat, „in dem der allgemeine Verzicht auf den Blick aufs Ganze und erst recht auf prinzipielle Argumente als Entlastung und als Freiheitsgewinn verzeichnet wird“.⁸



Anmerkungen

- 1 Siehe vor allem folgende Werke von Pieper: *«Die Wirklichkeit und das Gute»* und *«Die Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Mittelalters»*. Beide in: Josef Pieper, Werke V.
- 2 Vgl. Thomas von Aquin, *de veritate* I, 1.
- 3 Vgl. Aristoteles, *de anima* III 8.
- 4 Thomas von Aquin: „Intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam.“ (I,II, 31, 5)
- 5 Thomas von Aquin: „cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae.“ (Symb. Apost., Prolog (n. 864).
- 6 JOSEF PIEPER, Werke III, 143.
- 7 JOSEF PIEPER, Werke II, 464.
- 8 SCHNÄDELBACH, *Philosophie der modernen Kultur*, (Aufsätze III), S. 162.

Neuerscheinungen und Vorankündigungen

MONOGRAPHIEN

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen. Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Graz/Wien (Styria) 2008.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Hrsg.), *„Ich fühle, daß Großes im Kommen ist“. Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962*, Ostfildern 2008.

„Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen“

Eine neue wissenschaftliche Reihe zur Religionsphilosophie am Dresdner Lehrstuhl

RENÉ KAUFMANN M.A.

Die Inhaberin des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden, Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, wird zusammen mit ihrem Assistenten, René Kaufmann M.A., und der Lehrbeauftragten Susan Gottlöber M.A. zukünftig unter dem Titel „Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen“ eine eigene wissenschaftliche Publikationsreihe zu religionsphilosophischen Themen herausgeben.

In der Reihe werden Monographien und Sammelbände erscheinen, welche Brennpunkte aktueller religionsphilosophischer Debatten thematisieren sowie neuere Forschungsergebnisse und Materialien zugänglich machen. Sie umfasst dabei folgende Abteilungen: I: Brennpunkte; II: Forschungen und III: Materialien.

Dabei thematisieren und diskutieren die einzelnen Beiträge – kritisch an das erlangte Problembewusstsein anknüpfend – die Auseinandersetzungen mit Fragestellungen, Methoden und Lösungsansätzen verschiedener philosophischer Positionierungen zu religiösen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart. Historische und systematische Zugänge verbindend und unter Bezugnahme auf traditionelle und gegenwärtige Debatten, die sowohl im öffentlichen als auch im akademischen Raum geführt werden, und in Anknüpfung an inter-

disziplinäre Zugriffe wie interkulturelle Diskurse bemüht sie sich um mündige, aufgeklärte Positionierungen zu den religionsphilosophisch relevanten Problemstellungen. Ziel ist es, konfessionsunabhängige und –übergreifende Zugänge zu religionsphilosophischen Fragestellungen zu eröffnen, zum eigenständigen Denken anzuregen und somit eine kritisch reflektierende Teilnahme an den Diskursen um religionsphilosophische Fragestellungen im Spannungsfeld der Gegenwart zu ermöglichen.

Eröffnet wird die Reihe mit der Publikation der Beiträge zur Internationalen Tagung „Europäische Menschenbilder“ sowie mit der Promotion von Herrn Dr. Wolfgang Rieß „Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein“. Folgen werden 2010 „Studien und Materialien zu Guardini“ und „Studien und Materialien zu Edith Stein“ sowie unter dem Titel „Gabe – Schuld – Vergebung“ eine Festschrift zum 65. Geburtstag der Lehrstuhlinhaberin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden, Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, und ein Sammelband mit aktuellen Beiträgen zum Diskurs zu „Leid, Übel, Böses und die Theodizeeproblematik“.

Autoren

KURT APPEL, PROF. (1986), Studium der Theologie, Philosophie, Geschichte und Germanistik, Dr. phil., Dr. theol., 2005 Habilitation an der kath.theol. Fakultät der Universität Wien, derzeit ao. Univ.Prof. für Fundamentaltheologie an der kath.theol. Fakultät der Universität Wien und Vizedekan für Forschung. Forschungsschwerpunkte: (1) Negative Theologie und Mystik „jenseits“ von Theismus, Atheismus und Pantheismus, (2) Philosophische Theologie und Erkenntniskritik im Anschluss an den deutschen Idealismus und die Phänomenologie Heideggers, (3) Zeit und Ewigkeit. Publikationen (Auswahl): *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. 2003, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster 2003, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008. [kurt.appel@univie.ac.at]

MICHAEL BONGARDT, Prof. (geb. 1959), Studium der kath. Theologie in Bonn, München und Münster. Promotion 1994 mit einer Arbeit über Sören Kierkegaard, Habilitation 1998 mit einer Arbeit über Ernst Cassirer. 1998-2000 Dekan der Ökumenischen Studienjahre an der Dormition Abbey in Jerusalem; seit Dez. 2000 Prof. an der Freien Universität Berlin; seit Januar 2006 Leiter des Instituts für vergleichende Ethik (FU Berlin). Zusammen mit Prof. Dr. Klaus Bieberstein, Bamberg, Leiter des interdisziplinären Netzwerks „Diskurse angesichts des Bösen. Transformationen der Theodizeefrage“ (www.theodizee.de). Für das Thema wichtige Publikationen: *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendental-dialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt 1995; *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005; „Der Wunsch nach der Landschaft diesseits der Tränengrenze taugt nicht“ (Hilde Domin). *Warum die Rede von Gottes Herrlichkeit nicht verstummen muss*, in: Kampling, Rainer (Hrsg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn 2008, S. 445-467; *Gottes Macht neu denken. Versuch über den mündigen Glauben*, in: Pröpper, Thomas, Raske, Michael, Werbick, Jürgen (Hgg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2008, S. 232-249. [mbongardt@zedat.fu-berlin.de]

THOMAS BROSE, Dr. phil.; Promotion zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann; maßgeblich beteiligt bei der Gründung des „Philosophisch-Theologischen Forums“ an der Humboldt-Universität mit dem Ziel, den Guardini-Lehrstuhl neu zu beleben; bis 2004

Bildungsreferent in der Berliner Hochschulgemeinde und publizistisch tätig. Er arbeitet als Koordinator für Religion und Wertorientierung bei der Konrad-Adenauer-Stiftung und ist Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste Salzburg. [mail@thomas-brose.de]

JAN FREI Ph. D. (geb. 1971), Studium der Musikwissenschaft in Prag und Basel, seit 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Jan Patočka-Archiv in Prag. Diss.-Projekt „Die drei Lebensbewegungen in der Philosophie Jan Patočkas“, Musikhistorische und -philosophische Aufsätze in tschechischer Sprache, ein Beitrag im Sammelband „Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie“ (hg. v. C. Nielsen, M. Steinmann u. F. Töpfer, Würzburg 2007). [frei@cts.cuni.cz]

CARL-FRIEDRICH GEYER, Prof. Seit 1998 Prof. für Philosophie an der Kirchlichen Hochschule Bethel in Bielefeld (Protest. theol. Fakultät). [philosophia@gmx.com]

SUSAN GOTTLÖBER M.A. (geb. 1976), seit 2004 Promotionsvorhaben am Lehrstuhl f. Religionsphil. u. vergl. Religionswiss. (TU Dresden) zum Thema „Gegen Indifferentismus und für ein neues Toleranzkonzept – Nicolaus Cusanus‘ ‚Cribratio Alcorani‘ – Anstoß für einen interreligiösen Diskurs?“. [demitras@gmail.com]

STEFAN HARTMANN, Dr. theol. (geb. 1954), war 1993 bis 1996 Universitätsseelsorger in Wien, seit 2001 Gemeindepfarrer in Oberhaid bei Bamberg (katholisches Pfarramt); Veröffentlichungen: *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Regensburg (Pustet) 2009. [pfhartmann@aol.com]

FRIEDRICH HAUSEN M.A. (geb. 1975), Promotionsvorhaben (Arbeitstitel: Das Wertdenken Max Schelers. Grenzen und Potentiale); Stipendiat der Hanns-Seidel-Stiftung. [Friedrich.Hausen@mailbox.tu-dresden.de]

REINHARD HILTSCHER, PD Dr. phil. habil. (geb. 1959), wiss. Mitarbeiter des Instituts für Philos. (TU Dresden), 1986: Prom. in Philos. („Kant und das Problem der Einheit der endl. Vernunft“); 1997: Habil. in Philos. („Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilos. Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel“); Schwerpunkte in Forschung u. Lehre: Antike Philos. (bes. Aristoteles), Frühe Neuzeit (bes. Descartes und Leibniz), Kantforschung, Dt. Idealismus (bes. Fichte u. Hegel), Neukantianismus (bes. Südwestdt. Schule). [rhdd@gmx.de]

HENRIK HOLM [henrik.holm@katolsk.no]

HANS-GERD JANSSEN, Prof. Dr. (geb. 1950), Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt a. M. und Münster, Promotion 1982 bei J. B. Metz, seit 1989 Lehrbeauftragter bzw. ab 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Veröffentlichungen u. a.: *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt/Bern 1982 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 198); *Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989 (= Grundzüge, Bd. 74), 2. Auflage 1993; *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, Münster 1996 (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 7); zuletzt: *Analyse der Freiheit und Erinnerung an Befreiung. Versuch einer Auseinandersetzung mit Thomas Pröpper*, in: J. Manemann/ B. Wacker (Hrsg.), *Politische Theologie – gegengelesen*. Jahrbuch politische Theologie Bd. 5, Münster 2008 (voraussichtlich Mai). [hans-gerd.janssen@pth-muenster.de]

RENÉ KAUFMANN M.A. (geb. 1972), seit April 2004: wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Promotionsvorhaben (Arbeitstitel: „Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik“). [Rene.Kaufmann@tu-dresden.de]

ANNA MARIA MARTINI, M.A. (geb. 1973), seit Oktober 2004: Mitarbeit als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden); Diss.-Projekt: *Geschlechteranthropologie*. [annamariamartini@web.de]

GERD NEUHAUS, Prof. (geb. 1952), apl. Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum, im Hauptberuf Studiendirektor mit den Fächern Katholische Religion und Deutsch am Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn. Arbeitsschwerpunkte: Gottesfrage, Atheismus, christliche Theologie der Religionen, Religion und Gewalt, Vermittlung theologischer Inhalte im schulischen Religionsunterricht. Jüngere Publikationen: *Frömmigkeit der Theologie – Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg/Br. 2003; *Glaube im Gespräch mit der Gegenwart*, Annweiler 2005. [G.Neuhaus@gmx.net]

RENÉ RASCHKE (geb. 1983), 2008 Examen für das höhere Lehramt am Gymnasium für Geschichte Ethik/Philosophie (TU Dresden), [Rene.Raschke@gmx.de]

JÖRG SPLETT, Prof. em. f. Phil., Dr. phil. (geb. 1936); nach der Promotion bei Max Müller Assistent von Karl Rahner, lehrte er von 1971-2005 als Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. (fortgesetzt wird dort derzeit sein Montagseminar für Gasthörer), zugleich als Gast an der Hochschule für Philosophie in München (auch dies nimmt er weiterhin wahr); daneben in der Erwachsenen-, Lehrer- und Priesterfortbildung tätig; Schwerpunkte in Forschung und Lehre, u. a.: Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie sowie Geschichte der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. [splett@em.uni-frankfurt.de]

ARUN KUMAR TRIPATHI, Dipl. –Inform., M.S. (geb. 1967); Studium der Mathematik, Statistik und Computer Wissenschaft (Informatik) an der Banaras Hindu Universität (BHU, Varanasi, Indien) (1985-1995), Deutsche Sprache beim Goethe Institut, München, Göttingen, AstA Göttingen (1995-1996), Statistik und BWL an der Georg-August Universität (1996), Mathematische Statistik u. Software Technologie an der Universität Dortmund (1997-2000), Wiss. Mitarbeiter an der TU Darmstadt (Telekooperation, FB Informatik, 2000-2002). Seit September 2002 Promotionsstudent in Philosophie (FG. Technikphilosophie) an der TU Dresden, seit 2003 Wiss. Hilfskraft an der Professur für Technikphilosophie. Promoviert über das Thema „Leiblichkeit und Cyberspace“. *Forschungsschwerpunkte*: „Interkulturelle Technikphilosophie u. Leiblichkeit, Techno-Wissenschaft (STS Studies), Technologische Ethik, Phänomenologie der Technik, Technikhermeneutik und kulturelle Anthropologie“. Seit 2003 zusammen mit Prof. Dr. Bernhard Irrgang Mitarbeit beim Forschungsprojekt FIDIS (Zukunft der Identität im Informationsgesellschaft) Network of Excellence (NoE) der Europäischen Union in Kooperation mit FB Informatik (Herrn Prof. Dr. Andreas Pfitzmann) der TU Dresden. [arun.tripathi@waoe.org]

Aus dem Inhalt	
KAUFMANN, <i>Editorial</i>	1
I. THEMENSCHWERPUNKT THEODIZEE	
KAUFMANN, <i>Grundstrukturen der Theodizeeproblematik.</i>	2
APPEL, BONGARDT, GEYER, SPLETT, <i>Stellungnahmen zur Theodizee-Problematik.</i>	5
JANSSEN, <i>Zum Ansatz einer „Praktischen Theodizee“.</i>	10
NEUHAUS, <i>Nicht nur ein Problem des Glaubens – moralische Implikationen der offenen Theodizeefrage.</i>	15
SPLETT, <i>Zum „Fels des Atheismus“.</i>	18
BONGARDT, <i>Die Frage nach dem Richter. Zur Unbrauchbarkeit der Bibel für die Theodizee.</i>	22
GEYER, <i>Nach der Theodizee – eine Skizze.</i>	23
APPEL, <i>Perspektiven der Theodizeefrage nach Leibniz.</i>	25
HILTSCHER, <i>Kant und die Schmeißfliege.</i>	28
HAUSEN, <i>Zur Aktualität von Fragen des Theodizee-Typs.</i>	33
GOTTLÖBER, <i>Der Fremde als Träger des Bösen. Feindbilddenken als identitätskonstituierendes Moment in Ideologien.</i>	36
HAUSEN, <i>Existenzielle Irrfahrt. Religionsphilosophische Perspektiven im Spätwerk des Komponisten Luigi Nono.</i>	38
II. REZENSIONEN	
KAUFMANN, <i>Fayet, Anatomie des Bösen (2008); Thiede, Gekreuzigter Sinn (2008); Berger, Wagner (Hgg.), Das Böse u. die Sprachlosigkeit der Theologie (2007), Ders. et al (Hgg.), Wer verantwortet das Böse (2008).</i>	41
BROSE, <i>Rainer Bucher, Hitlers Theologie (2008).</i>	47
GOTTLÖBER, <i>Helge E. Baas, Der elende Mensch (2008).</i>	47
GOTTLÖBER, HARTMANN, Gerl-Falkovitz, <i>Verzeihung des Unverzeihlichen (2008).</i>	49
KAUFMANN, <i>Fischer, Philosophie der Religion (2007); Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie (2006); Schneider, Religion (2008); Caillé, Anthropologie der Gabe (2008); Ludger Lütkehaus' natologische Ansätze zu einer „Philosophie der Geburt“ (2006-2008).</i>	51
RASCHKE, <i>Edith Stein und ihre Übertragung der Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin (2008).</i>	73
MARTINI, <i>Ute Gablings, Phänomenologie weiblicher Leiberfahrung (2006)</i>	75
III. TAGUNGSBERICHTE	
BROSE, <i>Europäische Menschenbilder (Dresden, 10.-12. April 2008).</i>	77
<i>Tagungsvorschau: „Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner“ (Dresden, 9.-12. Juni 2009)</i>	78
IV. ZUM LEHRSTUHL	
GOTTLÖBER, <i>Phänomenologie der Gabe bei Jan Patočka.</i>	80
FREI, <i>Opfer und Hingabe. Weisen der Transzendenz bei Jan Patočka.</i>	83
TRIPATHI, <i>Leiblichkeit und Cyberspace.</i>	86
HOLM, <i>Dissertationsprojekt zu Josef Pieper.</i>	88
<i>Neuerscheinungen: u.a. „Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierung“ – Eine neue wissenschaftliche Reihe am Lehrstuhl.</i>	90
AUTOREN	90

Herausgeber:

Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft,
Technische Universität Dresden,
Philosophische Fakultät,
Institut für Philosophie,
01062 Dresden.

Redaktion, Satz und Layout:

René Kaufmann.

Sitz: 01069 Dresden, Zellescher Weg 17,
5. Stock, Zi. A 522,

Tel.: 0351/463-36438/-32689,

Fax: 0351/463-37051,

Email: rene.kaufmann@tu-dresden.de,

www: www.theodizee.eu,

Postanschrift: TU Dresden, 01062 Dresden.

Verlag:

Selbstverlag des Lehrstuhls.

Druck:

Copy Cabana, George-Bähr-Str. 18, 01069 Dresden.

Auflage:

150 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April-Juni und Oktober-Dezember).

ISSN 1865-1186 (Printversion)

ISSN 1865-1194 (Onlineversion)

Homepage:

http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph

Die Texte sind urheberrechtlich geschützt. Ihre Weiterverwendung ist unabhängig vom Weiterverwendungsmedium nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors gestattet, die Verwendung kurzer Passagen im Sinne von Zitaten nur mit vollständiger Quellenangabe.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Verfasser voll verantwortlich. Die Redaktion nimmt jederzeit gern Bestellungen entgegen.

Spenden erbeten an:

Kontoinhaber: TU Dresden

Kontonummer: 850 015 22

Bankleitzahl: 850 000 00 (Deutsche Bundesbank, Filiale Dresden).

Verwendungszweck: 060106, Spende für LS für Relig.-phil, TU Dresden, Rundbrief